يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا

قَضِيَّةُ الزَّمَنِ

من خِلَالِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

تأليف
الأستاذ الدكتور حميد الطريطر

دار وحي القلم

بسم الله الرحمن الرحيم

قضية الزمن

من خلال القرآن الكريم

الكتاب

قضية الزمن من خلال القرآن الكريم

تأليف

الأستاذ الدكتور حميّد الطريطر

الطبعة

الأولى 1425هـ / 2004م

عدد الصفحات:240

القياس:17×24

الناشر

دار وحي القلم

بيروت، لبنان ص.ب :113/6502 فاكس: 653655(009611)

توزيع

مكتبة وحي القلم

دمشق، سورية ص.ب:30297 فاكس:2455738(009631)

هاتف: 396818(0096393) - 599398(0096393)

E-mail:info@alkalam-sy.com – Site:www.alkalam-sy.com

أشرف على الإخراج الفني والتنفيذ الطباعي

مؤسسة قرطاج دمشق ص.ب:30297 - هاتف: 396818(0096393)

سليم محمد دولة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد أشرف المرسلين.

الحمد لله الذي لا إله إلا هو حمداً كثيراً طيّباً، مباركاً، يليق بجلال عظمته وسلطانه، دائماً أبد الآبدين، ودهر الداهرين، إلى يوم الدين، في كل ساعة وآن ووقت وحين، سبحانك، يا عالم الغيب والشهادة، سراً وعلانية ﴿ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢] تمنح الحكمة لمن تشاء ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

باسمك اللهم أبدأ وبك أستعين، وعلى هديك أهتدي للقيام بهذا العمل المتواضع، وما كنت لأهتدي لولا أن هديتني إليه، وما توفيقي إلا بك عليك توكلت وإليك أنيب.

أما بعد، فإنه ليس من السهل أن يظفر الباحث بموضوع يتّصف بمتطلبات عناصر البحث العلمي إذا لم يكن يشغل ذهنه، وموضوع قضية الزّمن في القرآن الكريم خاصة، وفي الفكر الإسلاميّ عامة من هذا القبيل، وقد ترددت كثيراً منذ البداية في اختياره بالرغم من أني كنت مهتماً بهذه القضية منذ وقت الدراسة، فلا يكاد يخلو علم من العلوم الا وقد أثار قضية الزمن: والعلوم الإسلاميّة تأثرت تأثّراً واضحاً، بما ورد في القرآن الكريم

والسنة النبوية من معان بارزة في الزمن، وفي علم الحساب والفيزياء يتعرض الدارس إلى نظريات وعلاقات متعلقة بالزمن، وعلاقته بالسرعة والمسافة. وفي علم الكيمياء يتعرّض إلى مدّة انحلال بعض المواد الطبيعيّة، وفي درس الأدب العربي، عند تحليل النصوص الأدبية ونقدها، يستهل الناقد أو الباحث بالحديث عن الاطار الزماني والمكاني الذي عاش فيه الأديب. أمّا في مادة التاريخ فالزمن يعتبر من العناصر الضرورية لفهمه، لما يوجد من علاقة متينة بين الأحداث التاريخية والزمن، بل التاريخ هو اعادة تصور الماضي بجميع أحداثه، حتى أن أغلب علماء التاريخ جعلوا مفهومه يتلخص في علاقة الأحداث والوقائع الجليلة الهامة بالزمن، وقد عرفه السخاوي بأنّه «فنّ يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثيّة التعيين والتوقيت بل عما كان في العالم وموضوعه الإنسان والزمان، ومسائله أحوالهما المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان»[1].

ولهذا نلاحظ أنّ جُلّ علماء التّاريخ الإسلامي القدامى كالسخاوي المتوفى سنة ٩٠٢هـ/ ١٤٩٧م في كتابه: الإعلان بالتوبيح لمن ذمّ التاريخ، وعز الدين بن الأثير (١١٦٠م ـ ١٢٣٤م) في كتابه: الكامل في التاريخ، ومحمد ابن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠هـ/ ٩٢٣م يستهلون كتبهم بتخصيص فصل خاص بالزمن، وبداية التأريخ، ولا سيما عند الحديث عن بداية خلق الكون.

أمّا الدافع الثاني الذي جعلني أختار هذا الموضوع فهو أنّي لما كنت في -المرحلة الثانية من التعليم العالي، وفي هذه الكلية المباركة، أثارت بعض الدراسات الإسلامية، مثل الدراسات القرآنية، وعلم الكلام، ما كان كامناً

(١) محمد شمس الدين السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ: ص٧.

في ذهني من أفكار غامضة عن مفهوم الزمن وعلاقته بالوحي الذي لا يخضع للزمن، بل هو سابق له، وكنت أشعر أن قضية التجسيم التي تبناها بعض علماء الكلام الأوائل ناتجة عن علم تصورهم لقضية حقيقة وجود الزمن، فانّهم ـ حسب ما يبدو لي ـ لم يتبينوا أن الزمن شيء حادث كبقية المخلوقات الأخرى ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠١] وأنّ العالم الغيبي ينبغي أن يكون متعالياً عن الزمان والمكان، وأنه مخالف للعالم الحسي الذي لا يستطيع فيه الإنسان أن يتخلص من الزمان والمكان.

لقد أثارت هذه الخواطر في نفسي أهميّة قضية الزمن، فسجلت هذه الملحوظة على كل شيء عسى أن يكون الزمن كفيلاً لابراز هذا الموضوع للوجود، ولا سيّما بعد انتهاء دراستي العليا، ولكن شاء القدر أن تصبح موضوع أطروحتي.

لا شك أن طرافة الموضوع في أغلب الأحيان تعتبر من الدوافع الأساسية لاختياره، إذ أن من متطلبات البحث العلمي أن يتميز موضوع البحث بالطرافة والتجديد.

وتتمثل طرافة هذا البحث في حداثته، وفي كونه يثير اهتمام القارىء لأوّل وهلة، فتجيش نفسه شوقاً للإطلاع عليه، ومعرفته باعتباره من المواضيع التي لم تقع دراستها من قبل ـ على حد علمي إلى الأن ـ ومعنى هذا أنه لم يسبق لي أن اطلعت في كتب علم الكلام على كتاب خاص في هذا الموضوع، وإنّما الذي عثرت عليه هو عبارة عن بعض مقالات تتناول نقطة من نقاط هذا الموضوع باستثناء بعض الدراسات الفلسفية الحديثة، وهي قليلة.

ويتمثل عنصر التجديد في كون هذا الموضوع يتماشى ونزعة التجديد المعاصرة التي ظهرت في كتب علم الكلام، بل في الدراسات الإسلامية

الحديثة في جميع الاختصاصات.

كلّ هذه الدوافع جعلتني أقدم على اختيار موضوع الزمن من خلال القرآن الكريم مع الإشارة إلى قضايا الزمن في الفكر الإسلامي - رغم صعوبته - إقدام الجسور، مطبقاً ومعتمداً على قوله الله تعالى وهو أصدق القائلين ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩] ومعنى هذا أن السبب الباعث لاختيار موضوع هذا البحث لم يكن ناتجاً عن نظرة تشاؤمية، فإنّي لم أشتك من الزمن، ولست من المتذمرين منه، كما كانت ومازالت هذه النظرة عند الشعراء والأدباء. وقلّ ما أجد شاعراً أو أديباً من العرب أومن سواهم - ولو كان ذا شأن رفيع - لم يعبّر عن سخطه من الزمن، متناسين إرادة الله تعالى المهيمنة على هذا الكون بأسره.

لا تسخرن فما الزمان وأهله الا سرابٌ تنوفةٍ مسخارِ(١)

ومن هنا تبدو أهمية البحث في الزمن وفائدته الكبرى، للوصول بأعمال الباحث إلى معرفة واضحة لتفسير الوجود الإنساني في هذا العالم على أسس زمنية، وتوضيح الزمن على أنه الأفق المتعالي للسؤال عن كنه الوجود، هذا الوجود المنبثق من الخالق الحكيم المدبر له والمسير له تسييراً منظماً ودقيقاً، يجعل الدارس لكلّ عنصر من عناصره الطبيعية يزداد خضوعاً وابتهالاً لبديع السماوات والأرض. ولكن تُرى هل سأجد صعوبة في تحليل هذه الآراء تحليلاً ضافياً يحقق الهدف المقصود من هذا البحث؟

كثيرة هي الصعوبات التي اعترضتني عند دراسة هذا الموضوع، والفضل دائماً يعود إلى أستاذي المشرف - جازاه الله كلّ خير - في تذليل كل العقبات الكأداء التي اعترضتني، وأوقفتني في بعض الأحيان عن التقدم بخطوات

---

(١) أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم: ١/ ٥٩٠.
ط دار صادر بيروت ١٩٦١م تحقيق حامد عبد القادر.

ثابتة وسريعة لتحقيق هذا البحث. وكنت كلّما اعتراني القلق والضجر، وربما اليأس في معالجة عناصر البحث الا ووجدت أستاذي المشرف يوجهني خير توجيه بنصائحه الثمينة، ويدفعني إلى مزيد البذل وتحمل الصعاب بصدر رحب، والنظر بعين فاحصة في كل صعوبة على انفراد لتذليلها. وكثيراً ما كنت أردد في قرارة نفسي حكمة أحد حكماء الصوفية: «مَنْ قتل نفسه اليوم أحياها غداً» أو حكمة الشاعر العربي أبي الطيب المتنبي:

وإذا كانت النفوس كباراً تعبت في مرادها الأجساد

وكذلك قول الأديب التونسي علي الغراب الصفاقسي المتوفى ١١٣٣هـ الموافق لسنة ١٧٦٩م:

ومن تحمّل ثقل الصبر في زمن يخفّ في زمن ما عنه قد ثَقُلا[١]

ومهما يكن من أمر هذه الصعوبات فانّي تجاوزتها ـ ببركة العلي القدير العزيز الحكيم ـ ويمكن تلخيصها في النقطتين الهامتين التاليتين:

١ـ صعوبة في جمع المصادر والمراجع:

وتتمحور هذه الصعوبة في إنعدام المصادر المنفردة بقضية الزمن، والغريب في الأمر أني كلما وجدت عناوين لمجموعة من المراجع اكتشفت أنها مفقودة في طي الزمان، وأنها من ضمن الكتب الكثيرة التي تلاشت وأحرقت ابّان الحروب أو أحرقها أصحابها نقمة. أسرد على سبيل الذكر لا الحصر مؤلفات أبي حيّان التوحيدي (توفي حوالي ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م) التي تحوي الكثير من أراء استاذه. أبي سليمان السجستاني المنطقي (ت ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م)، ورسالة الكندي (ت ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م) في ما هية الزمان،

(١) حسن حسني عبد الوهاب، مجمل تاريخ الأدب التونسي: ص ٢٤٠.

ومؤلفات الإيران شهري، وغيرها كثير. على أني في النهاية توصلت ـ بعون الله تعالى ـ إلى جمع مراجع كثيرة، لا يستهان بها ساعدتني على اتمام عملي في أحسن الظروف.

٢ـ صعوبة في جمع المادة:

وتتمثل الصعوبة الثانية في جمع المادة. لقد كانت طبيعة الموضوع لا تمكن الدارس من استيعاب المعلومات بسهولة ويسر، وإنما هو مطالب ببذل جهد كبير، وصبر مضاعف، وانتباه مركز ليظفر بفكرة واضحة لاختلاف الدارسين في حقيقة الزمن، وكثيراً ما يقع الخلط بين البحث في أشكال أولية الزمن، وأشكال اتصال الزمن المتطابق مع الحركة والمكان، وذلك أن الأدلة في هذين الاشكالين متكافئة، وابن سينا نفسه لم ينج من هذه الإشكالات العويصة. هذا بالإضافة إلى الألفاظ الاصطلاحية التي كان يستعملها أصحابها في مؤلفاتهم عند عرضهم لهذه المباحث التي تتطلب الدقة في الاستعمال وفي الفهم.

أمّا أسلوبهم فكان لا يخلو من لغة جافة تفرضها طبيعة الموضوع، فقد أضحى من الصعب تجنب هذه الصعوبات في ألفاظها وأسلوب طرحها لهذا النوع من الدراسات، الأمر الذي جعل بعضهم يعترف صراحة بصعوبة هذا الموضوع، مثل فخر الدين الرازي الذي قال: «اعلم أنّي إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان، فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب، وأمّا تكلف الأجوبة الضعيفة تعصباً لقوم دون قوم، ولمذهب دون مذهب فذلك ممّا لا أفعله في كثير من المواضيع وخصوصاً في هذه المسألة»[1].

---

(١) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٤٧.

في حين عبّر أبو حيّان التوحيدي عن صعوبة الخوض في موضوع الزمن بقوله: «هذا ـ أيدك الله ـ فن ينشف الرّيق، ويُضْرِعُ الخَدّ ويُجِيشُ النفْس، ويُقَيِّيء المبْطَانَ[1]، ويفضح المُدَّعي، ويبَعث على الاعتراف بالتقصير والعجز، ويدل على توحيد من هو محيط بهذه الغوامض والحقائق ويبعث على عبادة من هو عالم بهذا السرائر والدّقائق وينهى عن التّحَكُّم والتّهَانُفِ[2]، ويأمر بالتناصف والتّواصف، ويُبيّنُ أن العلم بحر، وفائت الناس منه أكثر من مدركه، ومجهوله أضعاف معلومه، وظنه أكثر من يقينه، والخافي عليه أكثر من البادي، وما يتوهمّه فوق ما يتحقّقه»[3].

هذه الاستشهادات تتماشى وما جاء في قوله عزّ وجل: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. فلو لم يقع قطع النفي الوارد في الآية الكريمة بالاستثناء لما علم الإنسان شيئاً، ولكن شاءت حكمة الله تعالى أن يقطع النفّي بالاستثناء حتى يعلم ما شاء الله تعالى له أن يعلمه.

لا شكّ أنّ هذه الصعوبات توجه الباحث إلى اتباع منهج نقدي، تحليلي، لا سيّما في هذا النوع من الدّراسات. ومن خصائص هذا المنهج أنّه يتناول القضايا بالتحليل، ومقارنة المسائل بعضها ببعض، انطلاقاً ممّا يوجد في القرآن الكريم من المعاني الزاخرة في هذا الموضوع.

على أنّه لا ينبغي التغافل عن المنهج التاريخي الذي يمثّل دوراً هاماً في هذا النوع من البحوث، كلّما سنحت الفرصة إلى ذلك. وغنّي عن البيان أن الطريقة الأولى في تناول مثل هذه القضايا، تقتضي من الجهد والمشقة

---

(١) المبطان: الكثير الأكل الذي لا همّ له الا بطنه.

(٢) التهانف: الضحك بسخرية.

(٣) أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل: ص ٢٥.
نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر. ط، القاهرة ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.

أضعاف ما يقتضيه العرض التاريخي المتسلسل.

ومن المفيد أن يبذل هذا الجهد في نطاق منهج علميّ ليحقق السبل الكفيلة لتحليل الآراء الغامضة، وتبسيطها قدر الامكان، وأن يتمّ وضع هذه الأفكار المتباينة تحت محك النقد بعد سبرها ومقارنتها، شرط أن لا يحيد الباحث عن الهدف الذي رسمه لنفسه، وأن لا يخرج عن مدلول النصوص القرآنية والسنة النبويّة الشريفة. ولا عبرة له بالالتزام بأراء المفكرين أو الفلاسفة إذا لم تكن متوافقة مع المصدرين الأساسيين للشريعة الإسلامية. ولا يعتبر ذلك اخلالاً بالموضوعية، انطلاقاً من أن القرآن الكريم مصدر إلهي، وأيّ حقيقة أثبت وأصحّ من الحقيقة اليقينية الواردة في القرآن الكريم.

على أن يكون ديدن الباحث في كلّ هذا اتباع أسلوب واضح خال من حشو الكلام، واختيار الكلمة السهلة، المعبّرة عن المعنى المراد تبليغه اقتداء بما قاله الجاحظ: «فبأي شيء بلغت الأفهام وأوضحت عن المعاني فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[1].

أمّا من حيث تخطيط البحث فإنه يبدو أن من أَوْفَقِ المناهج، اتباع طريقة تجمع بين البحث النظري، والبحث العلمي العمليّ الخاضع للتجربة، ذلك أنّ دراسة اشكالية الزمن تهيمن عليها في أغلب الأحيان الجوانب النظريّة المختصة بدراسة جزئية من جزئيات الفلسفة الطبيعية التي تكون ـ في أغلب الأحيان ـ مقصودة لذاتها، فتكون تبعاً لذلك موجهة إلى خاصة النّاس من أهل الرأي والنظر والبرهان. ولكي يتّسم هذا الموضوع بطابع الشمولية، يجدر اقحام الجانب العلمي العملي حتّى يتجلّى تصميم

(١) الجاحظ، البيان والتبيين: ١/ ٤٣.
ط، دار الكتب العلمية بيروت. بدون تاريخ.

الموضوع على صورته النهائية كما هو مبين في فهرس الموضوعات.

ويمكن تقسيم المراجع المعتمدة في هذا البحث إلى الأصناف التالية:

١ـ القرآن الكريم وهو أوّل مصدر وقع الانطلاق منه لاحصاء الآيات القرآنية المتعلقة بموضوع الزمن. ثم تصنيفها حسب محاور معينّة، ولكثرتها أخذ منها ما يكوّن قضايا، معينّة، ومحاور متناسقة فيما بينها.

٢ـ كتب الأحاديث النبويّة الشريفة وشروحها، وفي مقدمتها كتب الصحاح الستّة، وشرحي النووي، والعسقلاني.

٣ـ كتب التفسير وهي كثيرة، من أهمها: التفسير الكبير للرازي، وتفسير البيضاوي، والزمخشري....

٤ـ كتب الدّراسات القرآنية، وهي فقيرة في تناولها لموضوع الزمن، تكاد لا تشتمل إلاّ على اشارات بسيطة لا تشفي غليل الباحث.

٥ـ المعاجم اللغوية، وهذه الكتب لا يجد فيها الباحث اختلافاً كبيراً في مادتها، وإن كانت المادة التي تحويها ثرية، يستفيد منها الباحث من حيث أنّها تبلور له أفكاراً كثيرة، وتيسّر له فهم كثير من الآراء.

٦ـ دوائر المعارف بأنواعها، فيها مقالات عن الزمن لا يمكن للباحث في هذا الموضوع أن يستغني عنها، فهي توجهه إلى التعرف عن الدراسات القديمة في هذا الموضوع.

٧ـ كتب علم الكلام، وهي من أَهَمِّ المراجع، وتعتبر أساسية وضرورية للرّاغب في دراسة قضية الزمن، فلا يمكن له أن يتغافل عن أي مرجع منها، فكلّ المراجع السّابقة تعتبر مساعدة لهذه. على انّه يبدو أنّ أغلب الكتب التي تناولت قضية الزمن بعد القرن السابع الهجري كانت مدينة للكتب السابقة لها، فيلاحظ الباحث هنا نوعاً من الاجترار وإعادة ما وقع ذكره، فهي أمّا تبع لها أو فرع عنها.

٨ـ مراجع فلسفية اسلامية وغيرها، تناولت اشكالية الزمن ضمن الفلسفة الطبيعية، وهي لا تقل أهمية عن كتب مراجع علم الكلام، وبواسطتها يستطيع الباحث أن يقوم بالمقارنة بين الآراء المتنوعة والمختلفة.

وفي الختام، وبعد كلّ هذا الذي ذكرته في المقدمة، لا أدعي بحال أنّني استوعبت كل نواحي البحث والدراسة في هذا الموضوع أو وصلت فيه إلى غاية الكمال. فمجهود الفرد مهما عظم قليل، وعلمه مهما فاض ضئيل، وحقيقة معاني كلام الله تعالى لا يحيط بها عقل بشر، وإنما يعي منها كلّ إنسان بقدر ما أوتي من علم وفهم، وبقدر ما وهبه الله تعالى من حكمة وبصيرة.

ولا بد من الإعتراف بأن هذا البحث جاء وليد مجهودات كثيرة ودراسات طويلة، متنوّعة أنتجتها قراءات متكررة لآي الذكر الحكيم، فكان في بدايته مجرد تلاوة ثمّ صار أمنية ثم صار في النّهاية بفضل الله حقيقة.

وإذا ما بدا للقارىء الكريم، أنّي لم أوفق كما ينبغي، فما ذلك على ما أعتقد لقصور منّي ـ مع اقراري بأن الكمال ليس من طبيعة البشر، من حيث أن المعرفة لا نهائية، ومن حيث أن خبرة الباحث في القيام بالبحوث تزداد وتنمو تدريجياً عبر الزمن ـ وإنّما يعود ذلك أساساً لطبيعة الموضوع نفسه، وطبيعة الأسلوب والمصطلح الذي كان يتعامل به علماء الكلام والفلاسفة القدامى.

آمل أن يكون هذا البحث فاتحة لبحوث جديدة، ومنهجاً صالحاً لمحاولات صادقة نطمح أن ينهض بها علماء المسلمين كل من ناحية اختصاصه، يستجلون بها، ويعرضون على الناس ما اشتمل عليه الكتاب العزيز.

وأخيراً أتوجه بالشكر الجزيل إلى أستاذي المشرف الدكتور عبد العزيز

المجذوب الذي أنفق معي جهداً كبيراً، ووقتاً ثميناً لينير لي سبيل البحث. فجزاه الله عني خير الجزاء. ولا يفوتني أن أتوجه كذلك بالشكر إلى كلّ من مدَّ لي يد المساعدة من أساتذتي الأفاضل الذين ساهموا في تكويني من قريب أو من بعيد.

وختاماً أرجو من المولى تعالى أن يمنحني الصبر والمثابرة والعزيمة الصادقة لأساهم بما يتيسّر لي أن أقوم به من دراسات لفائدة المكتبة الإسلامية. وما توفيقي الا بالله تعالى، وبه أستعين والحمد لله ربّ العالمين.

الدكتور حميد الطريطر

تمهيد

تعتبر قضية الزمن من المباحث الجزئية الهامة، والتي لها ارتباط خاص بموضوعات الفلسفة الإسلامية الطبيعيّة التي لم تنل حظاً وافراً من ضمن الدّراسات القيمة، المستقلة بذاتها من حيث وحدة موضوعاتها. فكلّ دراسة في هذا الموضوع تعتبر لبنة من اللبنات الهامة التي تضاف إلى الثقافة الإسلامية، وإلى إثراءمكتباتها.

وممّا لا شكّ فيه أن في دراسة الزمن فائدة كبرى، تجعل الإنسان يعي مجالات حدوده، وارتباطاته المعنوية والمادية بهذا العالم. فالاتجاه إلى دراسة عالم الظواهر الكونية ـ ليس كما يظنّ البعض أنه يجعل الإنسان يتخلى عن الجانب الروحي ويسقط في أحضان المادية ـ بل العكس هو الصحيح، فهو يعتبر من أقرب السبل لتحقيق المعرفة المباشرة التي توصل الباحث الموضوعي حتماً إلى معرفة خالق أسرارها.

أمّا معرفة الغيبيات، فليس هو موضوع معرفة عقلية مباشرة وإنّما تخضع للتصديقات الفطرية، لأنّ عالم الحقائق، أو عالم الغيب هو موضوع من بين المواضيع التي يعسر معرفتها معرفة مباشرة، في حين أن المعرفة العقلية مقصورة على عالم الظواهر، وهو العالم المشخص والمحدد بتصورنا للزمان والمكان، فهل يمكن بعد هذا كلّه أن يدرك المحدود اللامحدود! والمتقيد بالزمان المتحّرر عنه تحرراً مطلقاً!.

ولمّا كان الله سبحانه وتعالى محجوباً عنّا، ولا يمكن معرفته إلا بواسطة تدبّر مخلوقاته في الكون: «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في

الله»[1] فإنّ العناية بموضوع العالم عامة، وبمبحث الزمن، الذي هو جزء منه، خاصة، يكون بمثابة لسان الآثار داعياً إلى معرفة الله تعالى.

ثمّ أليس القرآن الكريم نفسه، يدعو المسلم إلى النظر في الكون والتأمّل فيه؟ ولمّا كان الأمر كذلك يكون من المفيد والأجدى التّوجه إلى كتاب الله عزّ وجلّ لاحصاء الآيات الدّالة على الزمن، حتى تتجلّى للباحث، بعد تصنيفها وتبويبها، العناصر الأساسيّة التي تكون مادة ثريّة لهذا النوع من البحوث. تتلخص في الملاحظات الهامة التالية.

١ـ أوّل ما يلفت النظر أثر تدبّر الآيات التي وقع احصاؤها، أنّ عدد السور التي تشير آياتها إلى ألفاظ الزمن بوجوهها المتعددة، تناهز ثلثي سور القرآن الكريم بأكمله، والتي تشير تلميحاً إلى مفاهيمه المتعددة يصعب حصرها لكثرتها.

أمّا الآيات الدّالة على الزمن، فهي كثيرة في السورة الواحدة، قد تتجاوز أحياناً أربعين آية، كما هو الحال في سورة البقرة. ونعثر على هذه الكثرة خاصة في العشرين الأولى من السور الطوال المرتبة بين دفتي المصحف.

وقد جاء استعمال الألفاظ الدّالة على الزمن تارة استعمالاً يفيد المدّة الزمنية المديدة، وطوراً يفيد المدة الزمنية القصيرة، سواء أكانت هذه المدة أقل من يوم أو نهار أو أكثر. فهي تنطلق من لفظ «الآن» إلى ما يفيد الزمن النسبي المحدد بحركة الأجرام السماويّة.

٢ـ وبعد النظر في استعمالات الزمن في القرآن الكريم، يكون من

---

(١) السيوطي، الجامع الصغير: ١/٤٥١ عدد ٣٣٤٩. عن ابن عباس.

المفيد التوجه بعد ذلك إلى الأغراض التي استعمل فيها الزمن بنوعيه: الزمن المطلق، والزمن النسبي المتماشي والطبيعة البشرية في الحياة الدنيا.

وإذا كانت الأديان بوجه عام أثارت قضية الزمن بمفهوم أكثر رحابة، وأعظم اتّساعاً من مفهومه العاديّ عند العامة، بحكم إشارتها إلى الزمن الدّائم المستمر ابتداء من الخلق الأوّل وانتهاء بمسألة المصير، فإنّ الديّانة المسيحيّة قد بينّت بوضوح أنّ الزّمن ينقسم إلى ثلاث مراحل[1]:

أ ـ زمن يعتمد على ماض بدأ من خلق آدم حتى نزوله على الأرض.

ب ـ زمن ينطوي على فترة ممتدة من الهبوط إلى فداء المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام.

ج ـ زمن يتّجه إلى مستقبل يبدأ من فداء سيدنا عيسى عليه السلام حتى نهاية التاريخ.

ثمّ جاء الدين الإسلامي، بعد الديانة المسيحية نافياً تقسيم الزمن على هذا الاعتبار، وقدّم للبشرية مفهوماً كاملاً شاملاً للزمن على الاطلاق، بحيث يمكن التصريح بأنّ الصورة الإسلامية الحقيقية للزمن قائمة على أساس ثنائية العالم، وهذا التقسيم الديني يبرز وجود عالمين: عالم الأولى، وعالم الآخرة، وهو ما يعبّر عنه بدار الفناء ودار البقاء، وأن الآخرة أفضل من الأولى ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ﴾ [الضحى: ٤]. ففي الجنّة الأولى من العالم الأول، خلق الله جلّ وعلا آدم عليه السلام، وكان يحيا وزوجه في نعيمها، فوسوس إليه الشيطان فأنزلهما الله تعالى إلى الدنيا ﴿قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾ [طه: ١٢٠].

---

(١) علي عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة: ص ٢٣٧.

ولمّا تحققّت غواية آدم وحواء وخروجهما إلى دار الفناء في الحياة الدنيا، لحكمة إلهية، وتكاثر الناس، جاءت الحاجة ضرورية إلى الرسل، فأرسلهم الله تعالى ليكونوا. مبشرين ومنذرين: ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ﴾ [المؤمنون: ٤٤]. وأخيراً ظهرت آخر الرسالات السماوية، بالبعثة المحمدية، فمن اتبعها وطبقها فاز بنعيم الجنّة خالداً فيها أبداً، ومن حادَ عنها وخالفها، كان جزاؤه نار جهنّم وبئس المصير، ويتم كلّ هذا في يوم شديد الحساب على الكافرين غير يسير قال تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٨١].

وهكذا تبدو تأريخيه الزمن واضحة، جليّة في الدين الإسلامي، ابتداء من ماضي وَسْوسة الشيطان لآدم عليه السلام إلى هبوطه إلى العالم الفاني، إلى البعثة المحمدية إلى يوم الحساب لينال كلّ مخلوق جزاؤه. وتأريخية هذا الزمن تتميز به الأديان السماوية عامة، والدين الإسلامي خاصة، فهو زمان متواصل، دائم، أبدي.

ولم يقتصر القرآن الكريم على ذكر هذه الحقيقة فقط، بل أشار في كثير من آياته إلى الزمن الطبيعّي من جهة وإلى الزمن الذاتي للوجود الفردي من ناحية أخرى.

وفيما يتعلق بالزمن الأوّل، أي الطبيعي يقول عزّ وجلّ في الذكر الحكيم: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ [التوبة: ٣٦] وفي آيات أخرى يجد المرء أن السماوات والأرض، والشمس والقمر والليل والنهار كلها تمثل بنية الزمن الطبيعي الخاضعة للحساب، والتحديد والنسبة كما في قوله تعالى:

﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ [يس: ٣٧ـ ٤٠].

ومن ضروريات الحياة أن أضحى المرء في هذه الدنيا يحسب مدّة وجود الكائنات الطبيعية، وبقائها، بالسنين والشهور، والأيام، وكذلك سرعة الضوء، وحركات الكواكب تحسب بالسنين، ذلك أن العالم بديع في سرعة حركته المتناسقة زماناً مثل ما هو بديع في نظامه وترتيبه. قال الله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّۚ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [يونس: ٥].

أمّا فيما يتعلّق بالزمن الذّاتي للوجود الفردي، فنجد سبحانه وتعالى يبيّن المراحل الزمنية التي مرّ بها الإنسان في تكوينه الذاتي جسدياً وروحياً إذ يقول: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾ ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴾ [المؤمنون: ١٢ـ ١٦].

وممّا تجدر ملاحظته أنّ هناك ترابطاً بين الزمن الطبيعي وبين زمن التكوين الخَلقي للوجود الإنساني، وهو ما يعبّر عنه بالزمن الفسيولوجي[١] لاتّصاله بالبنية الوجودية للإنسان التي ترتكز على مراحل زمنية أساسية في نموّه منذ نشأته من خلية أولى إلى نهاية مصيره المحتوم، هذا المصير الذي يعتبر حياة الإنسان في وجه من الوجوه جدولاً زمانياً من نهر الحياة ونسيجها الزماني.

---

(١) علي عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة: ص٢٢٥.

وعلى كلٍّ، لا مناص من القول: إن الدين الإسلامي اهتم بالوجود الفردي، وبمصيره، وقدّم حلاً مرضياً ومقنعاً لمن يرغب في حسم النزاع حول الصراع في هذا الوجود بين «التناهي الزماني وبين اللاتناهي»[١] والخلود، وبذلك يكون قد عرض على كثير من المفكرين الجاحدين، حلا لقضية الإيمان والتقوى، والصبر والإحسان، محل قضايا القلق والخوف والجزع.

وصفوة القول أنّ القرآن الكريم أشار في آياته إلى أنماط عديدة من الزمن من أهمها:

أ ـ الزمن الطبيعي المعروف لدى جميع الناس وعامتهم.

ب ـ الزمن الفسيولوجي المرتبط بنموّ الإنسان، وباحساساته، وهما على علاقة متينة بواقع الزمن النفسي في الذات الشاعرة التي تحياه ضمن تجربة باطنية، وقد برز أثرهما في غير اطناب عند علماء المسلمين كابن الهيثم[٢] في ممارساته الفيزيائية، وعند جابر بن حيان في ممارساته الكيميائية[٣]، وعند المتكلمين كفخر الدين الرازي[٤]، وابن حزم[٥]، وأبي البركات البغدادي[٦] وعند الصوفية كابن عربي[٧]، وعند الفلاسفة كابن

---

(١) محمد عبد الهادي أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية: ص٢٨.
ـ حسام الدين الآلوسي، فلسفة الكندي: ص ٩٣.

(٢) محمود أمين العالم، مفهوم الزمن في الفكر العربي الإسلامي ص: ٥٣.

(٣) عبد الرحمن الحلبي، الزمان: ص١٠٩. مجلة المعرفة السورية س ٢٠ عدد ٢٣٨ ديسمبر ١٩٨١م.

(٤) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٥٣.

(٥) ابن حزم، الفصل: ١/ ١٧.

(٦) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٢/ ٧٣.

(٧) محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية: ١/ ٢٩١.

سينا[1] قبل أن تقع دراستهما من لدن علماء الغرب ومفكريهم في العصر الحديث.

ج ـ الزمن الاجتماعي الذي يرتبط بتنظيم النسق البنائي للمجتمع وببنيته، وما يرتبط به من نظم وعلاقات وقيم[2].

بهذه العناصر كلّها يكون القرآن الكريم قد حلّ كثيراً من المشكلات الأساسية بمفتاح الزمن، وترك الباب مفتوحاً للتصدي لكلّ المسائل التي تعترض المجتمعات عبر العصور.

وبوجه عام يمكن تقسيم الزمن في كتاب الله إلى عنصرين كبيرين أساسيين:

ـ زمن طبيعي محدد المدة، وهو نسبي، أو كما يسميه أبو بكر الرازي الطبيب بالزمن المضاف[3]. ويستفيد من هذا الزمن الفرد والمجتمع في الحياة الدنيا، وفقاً لفصول السنة والأشهر القمرية، وتتابع السنين كاليوم، والليل والنهار والشهر والسنة.

ـ زمن مطلق، وهو غيبي ذو أمد طويل، يدرك خصائصه العلماء والمفكرون، لأنه ممتد بلا حدود، ويسميه الإيران شهري زمن الله ودليل علمه[4]، مثل الأزل والسرمد والأبد.

ونتيجة لهذا التقسيم يكون من البدهيّ أن تتباين آراء مفكري الإسلام في علاقة الوجود بالزمن، فمنهم من يذهب إلى أن الوجود مستقل عن الزمن

---

(١) ابن سيناء، النجاة: ص ٣١.
(٢) علي عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة: ص ٢٣٧.
(٣) أبو بكر الرازي، رسائل فلسفية: ص ٢٤٠.
(٤) پينيس، مذهب الذرة عند المسلمين: ص٥٦. ترجمة: أبو ريدة.

كالغزالي(1)، ويرى أغلب علماء الكلام أن لا وجود إلا بالزمن، وعلى أساسه يقوم، سواء أكان هذا الوجود، هو وجود النفس المدركة له أو وجود الكون بأسره.

٣ـ ولمّا كانت حقيقة الزمن على صلة بالعالم المادي، وعلى اتصال بالإدراك والشعور، فإنّه أضحى من الضروري التعرض إلى أشكالية بداية الزمن ونهايته.

كلّ هذه الإشكالات توطد العزم على الغوص في ماهيتها، علّها تكشف شيئاً جديداً في كتاب الله تعالى يكون بمثابة اعجاز آخر يضاف إلى الإعجاز القرآني المعهود لدى المسلمين.

على أنّه لا يمكن التغافل عن الرجوع إلى دراسة الكتب القديمة التي تعتبر مصدراً هاماً، حتى لا يقع غبن مفكري الإسلام الذين قدموا أعمالاً فكرية هامة، تمثل الركيزة الأساسية في بلورة مباحث الزمن، توضيحاً، ومقارنة، واقتباساً ممن سبقهم، فساهموا بتراثهم الإسلامي القيّم في تدعيم الثقافة الإنسانية، أمثال الغزالي والكندي وابن سينا، وأبي البركات البغدادي وفخر الدين الرازي وغيرهم.

الدكتور حميد الطرابلسي

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص ١٠٨.
ابن رشد، تهافت التهافت: ١/١٣٩ و١٤٠.

الباب الأول

حقيقة الزّمن

الفصل الأول: الزمن بين الذاتية والموضوعية

الفصل الثاني: الزمن بين الإطلاق والنسبية

الفصل الثالث: الزمن أثر من آثار الكون

الفصل الرابع: الزمن بين البداية والنهاية

الفصل الأول

الزمن بين الذاتية والموضوعية

قسّم علماء الكلام، في مجال بحث نظرية المعرفة، الموجودات إلى موجود ذهني ذاتي، وإلى موجود حقيقي موضوعي في الخارج. والموجود الذاتي هو ردّ معرفة كلّ شيء، أو كل وجود إلى الذات المدركة له عن طريق الشعور، والتفكير والتعقل فيكون «الجزء العقلي متقدماً على الماهية في العقل، لا في الوجود ولا في الخارج»[1]. ومن هنا ظهرت نزعة الاعتداد بالفكر عند بعض المتكلمين من المعتزلة، وفلاسفة الإسلام مثل الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم، على أنّه هو المؤهل الوحيد والقادر على بيان حقيقة الأشياء الموجودة، وخصائصها المكوّنة له بواسطة الصور الذهنية ذات مصدر فكري لا واقعي.

وفي مقابل هذا، يظهر الموجود الموضوعي في العالم الخارجي على أنّه أساس مادة البحث ومسائله، ويظل دورالذهن هو وصف كلّ ما هو موضوعي، وهو بوجه خاص مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يغيرها ولا يشوّهها بنظرة ضيقة أو بتحيز خاص ناشيء عن مبدأ من المبادىء أو هوى في النفس.

ولمّا كان الزمن من المباحث التي تناولها بعض المتكلمين بالدرس والتمحيص، فهل هو يا ترى له وجود ذاتي أم موضوعي؟ وما هي الأدلة

---

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ٢/ ٥٢١.

التي تدعم ذلك الوجود؟

لقد تعرض القرآن الكريم إلى قضية الزمن بنوعيه وهما:

ـ زمن إلهي يتعلق بالذات الإلهية وبصفاته مثل الأبد والخلود والبقاء.

ـ زمن يخص البشر ويتعلق بالحياة الدنيا، مصدره حركة الأفلاك كالشمس والقمر التي قدّر الله تعالى منازلها ليعلم الإنسان عدد السنين والحساب إثر مراقبته لحركتها. ولما ثبت بصريح الآيات القرآنية أنّ الأفلاك حادثة فالزمن كذلك يكون «حادثاً ومخلوقاً، وليس قبله زمان»[1] قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦]. وهذا ما بينّه القشيري عند تفسيره للآية الكريمة: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣] بقوله: «أنّه الأوّل ليس قبله شيء، والآخر ليس بعده شيء»[2]. فليس عند الله تعالى صباح ولا مساء، لأنهّما مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بحركة الشمس في الحياة الدنيا. فهل معنى هذا أن الزمن هو حركة الفلك، أم هو صادر عن حركته؟ أمن هو شيء آخر مغاير لهما، ليس له وجود حقيقي إلا في الذهن فقط؟

كلّ هذه الأسئلة تدفع الباحث إلى تصور كلّ الاحتمالات الواردة في البحث عن حقيقة الزمن، التي اختلف فيها المتكلمون، وفلاسفة الإسلام، ومن سبقهم من حكماء اليونان. وهي لا تخرج عن هذين الاحتمالين وما يتفرع عنهما وهما: إمّا أن يكون الزمن موجوداً، أو غير موجود.

١ـ إذا كان الزمن موجوداً وجوداً موضوعياً في الخارج باعتباره ظاهرة

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص ١٠٨.

(٢) أبو القاسم عبد الكريم القشيري، شرح أسماء الله الحسنى: ص ٣٥٥ تحقيق: أحمد عبد المنعم وعبد السلام الحلواني. ط: ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

كبقية الظواهر الكونية، فهو يكون إمَّا جوهراً أو عرضاً كالحركة.

٢ـ وإذا كان الزمن موجوداً وجوداً ذاتياً، فهذا يعني أنّ الزمن غير موجود في الواقع، وإنَّما وجوده في الفكر فقط.

١ـ الوجود الموضوعي للزمن:

أـ الزمن جوهر: يذكر التهانوي[١] والايجي[٢] والأصفهاني[٣] عن قدماء الفلاسفة أنّهم جعلوا الزمن جوهراً[٤] مجرداً كبقية الجواهر الأخرى،

---

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ٣/٦١٩.

(٢) الإيجي، المواقف: ١/٤٧٢.

(٣) أبو الثناء الأصفهاني، مطالع الأنظار على طوالع الأنوار: ص ١٧٧.

(٤) إنّ الدراسات الحديثة التي قام بها مفكرو الإسلام، وعلماؤه مثل وحيد الدين خان، في كتابه: الدين في مواجهة العلم ص ٣١. ومحمد اقبال في كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ٤٣، ٤٥ والتي اعتمد فيها أصحابها على حقيقة الزمن في العصر الحديث تنفي ما ذهب إليه قدماء الفلاسفة من أن الزمن جوهر قائم بذاته. ونشر حديثاً الدكتور البينو ناجي ترجمات لاتينية لثلاث رسائل ألفها الفيلسوف العربي الكندي اثنتان من هذه الرسائل تحملان عنوان الجواهر الخمسة والعقل وهي: الهيولى والصورة والحركة والمكان والزمان. ثم أثبت فيها أن اعتبار الزمن جوهراً، فكرة قديمة لم تعد متماشية مع العلم في العصر الحاضر.
لقد كانت لأعمال نيوتن (١٦٤٢م ـ ١٧٢٧م) أربعة تخيلات هامة وأساسية وهي المكان والزمان والمدة والقوة. وقد اصبحت هذه العناصر نسياً منسياً في علم الطبيعة الحديث، لأنّ نيوتن كان يعتبر الزمان والمكان من الأشياء الثابتة، الجامدة والمستقلة، ولكن الآن قد تم استبدالهما بما يسمى ـ الزمان والمكان ـ والذي لا يعتبر جوهراً أساسياً، وإنّما هو نظام للروابط. وتقرر نظرية النسبية أن الزمان بُعْد رابع للأشياء، وأن كلّ واقعة توجد في الزمان وفي المكان معاً، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.
وفكرة تداخل الزمن والمكان، أشار إليها ابن حزم في الفصل ١/٣١ قبل ظهور نظرية نيوتن وقبل أن يقترحها هـ.أ. لورنتز وقبل أن يبني اينشتاين (١٨٧٩م ـ ١٩٥٥) نظريته النسبية الخاصة عليها، وعلى أساس هذه النظرية صاغ هرمان =

ليس جسماً، ولا جسماني، لا يقبل العدم لأنّ الزمن لو كان قابلاً للعدم أي غير موجود، لكان عدمه بعد وجوده، بعدية لا يتحقّق إلا مع الزمن، وبالزمن، فينتج عن ذلك أنه يلزم أن يكون موجوداً في الحالة التي يكون فيها معدوماً، وهذا غير جائز عقلاً. ففرض عدمه يوجب لذاته وجوده، بمعنى أن الزمن ضروري الوجود لذاته، وأنه يكون من فرض عدمه لذاته لا لغيره غير ممكن. ومن كان ضروري الوجود لذاته يستحيل عليه العدم فهو إذن واجب الوجود لذاته، وبالتالي فهو جوهر قائم بنفسه مجرّد عن شوائب المادة.

ويميل أبو بكر الرازي (٢٥١هـ - ٣١٣هـ) إلى الرأي القائل بجوهريّة الزمن[١]. فقد ذكر البيروني (٩٧٣م - ١٠٤٨م) أنّه: «قد حكي عن أوائل اليونانيين قِدْمة خمسة أشياء منها الباري سبحانه، ثم النفس الكلية، ثمّ الهيولى الأولة، ثمّ المكان ثمّ الزمان المطلقان»[٢].

وإذا كان أغلب المتكلمين قد نسبوا جوهريّة الزمن إلى بعض قدماء الفلاسفة دون أن يصرحوا بإسمائهم إلا عرضاً - مستعملين عبارة ذكر بعضهم حاكياً عن قوم من الأوائل - فإنه يمكن للدارس أن يرجّح أن المقصود من كلامهم، إمّا أن يكون الفيلسوف اليوناني أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ق،م)، وأمّا أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب، الذي ادعى عند

= منكوفسكي هندسة زمانية مكانية رمزية ذات أربعة أبعاد.

- كارّا دوفو، ابن سينا: ص ٩١ ترجمة عادل زعيتر
- يوسف كرم، المعجم الفلسفي: ص ١٠٨.
- شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة: ص ٩٢٨.

(١) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، رسائل فلسفية: ص ١٩١.
(٢) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة: ص ٢٤٣.

تفصيله في القدماء الخمسة أن هذا مذهب الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا قبل أرسطو[1] (٣٨٤ـ ٣٢٢ق.م)، على أن أبا علي الجرجاني (١٣٣٩مـ ١٤١٣) وغيره، ذكر أنه تأثّر بمذهب الصابئة الحرانيين[2].

---

(١) نفس المرجع السابق، ونفس الصفحة.

(٢) الجرجاني، شرح المواقف: ٤٣٨/١

نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: ص ٨٦

أبو الحسن علي المسعودي، التنبيه والأشراف: ص ١٦٢.

توضح كتب علم الكلام أن أبا بكر محمد بن زكرياء الرازي صاحب كتاب في القدماء الخمسة، أنه أخذ مذهبه هذا الغريب إمّا عن أوائل اليونانيين، وإمّا عن الصابئة الحرانيين، وهو بهذا يكون تابعاً لهم، فحشروه ضمن زمرة الملحدين. قال أبو علي المرزوقي الأصفهاني صاحب كتاب الأزمنة والأمكنة ١٤٣/١:

«هذا ما حكى عن الأوائل، وابن زكرياء المتطبب يحوم في هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبيّن بيانهم، ولا بلغ غايتهم، فلذلك جعل تابعاً لهم».

وابن تيمية في كتابه منهاج السنة النبوية ٩٧/١ يلاحظ أن ديمقريطس كان يقول بالقدماء الخمسة، وأن الرازي أخذ ذلك القول منه. وهذا الرأي يتماشى مع ما ذهب إليه ابن سينا في كتابه الإشارات، من أن القائلين بالقدم والحدوث قد أثبتوا قدماء مع الله تعالى غير معلولة، كالقول الذي حكي عن يمقريطس بالقدماء الخمسة واختاره محمد بن زكرياء المتطبب، وقول المجوس القائلين بأصلين.

ونسب فخر الدين الرازي في كتابه المطالب العالية في الفصل السادس المقالة الأولى «القول بالقدماء الخمسة إلى قدماء الفلاسفة».

أمّا الجرجاني في كتابه شرح المواقف للايجي ٤٣٨/١ فقد نقل عن الإمام الرازي قوله: «كان هذا المذهب مستوراً فيما بين المذاهب، فمال إليه ابن زكريا الطبيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتاباً مسمى بالقول في القدماء الخمسة». ولكنه يرجع مذهب القدماء الخمسة إلى فرقة من المجوس الحرانيين.

ويأتي قول ابن صاعد الأندلسي في كتابه طبقات الأمم ص ٣٣، ليوافق ماذهب إليه ابن تيمية، وابن سينا، وفخر الدين الرازي، من أن جماعة من المتأخرين صنفت كتباً على مذهب فيثاغورس وأشياعه، وآنتصروا فيها للفلسفة الطبيعة القديمة وممن صنف في ذلك أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي «وكان شديد الانحراف عن أرسطو، وعائباً له في مفارقة معلمة أفلاطون وغيره من متقدمي =

بيد أنّ التهانوي المتوفى سنة ١١٥٨هـ = ١٧٤٥م لم ينسب الرأي إلى أي أحد واكتفى بالقول: «قال بعض قدماء الفلاسفة أنه جوهر، مجرد عن المادة، لا جسم مقارن لها، ولا يقبل العدم لذاته فيكون واجباً بالذات، إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل، وذلك هو البعدية بالزمان، فمع عدم الزمان زمان، فيكون محالاً لذاته، فيكون واجباً»[1].

ويتميّز فخر الدين الرازي بتصنيفيه المثبتين للزمن على أنه جوهر إلى صنفين:

- من المثبتين من جعله جوهراً مجرداً.

- ومنهم من جعله جسماً.

= الفلاسفة في كثير من آرائهم».
لكن أبا الحسن على المسعودي يذكر في كتابه التنبيه والاشراف ص١٦٢ أن أبا بكر الرزاي الطبيب صنف كتاباً على مذاهب الفيثاغوريين والانتصار لهم. ثمّ يبيّن في مروج الذهب ٦٧/٤ و٦٨ الأخبار عن مذاهب الصابئة من الحرانيين وذكر من أَخْبَرَ عن مذاهبهم وكشف عن أحوالهم. فمن ذلك كتاب رآه لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي.
وممّا يستخلص من كلّ هذا أن علماء الكلام تصدوا لأفكار محمد ابن زكريا الرازي الطبيب، بعنف إلى درجة اعتباره ملحداً يجب مقاومته، ثم أن ما صرّح به لا يخلو من بعض اتفاق مع آراء الفلاسفة اليونانيين القدماء، فرأى فيها متنفساً لينسبها إليهم حتى يخفّف عن نفسه شدّة هذا التحامل عليه، على عادة علماء عصره، لا سيمّا إذا ما تأكد القول من أنه توفي سنة ٣١٣هـ. فقد كان كثير من مفكري آخر القرن الثالث، وأوّل القرن الرابع يسلكون مثل هذا المسلك، فينسبون آراءهم إلى غيرهم، ولعلّ هذا ما فعله الرازي الطبيب في نسبة آرائه إلى الصابئة الحرانيين.

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ٦١٩/٣.

ثمّ يفصّل هذين الرأيين بقوله: «أمّا الذين يجعلونه جوهراً مجرداً فمنهم من زعم أنه واجب الوجود لذاته.. قائم بنفسه، غني عن الموضوع. ثم الحركة إن حصلت فيه ووجدت لأجزائها إليه نسبه يسمى زماناً، وإن لم توجد الحركة فيه فهو الدهر»[1].

وأمّا الذين يجعلون الزمان جسماً فهم الذين زعموا أنّ الزمان هو الفلك، لأن كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك[2] الأعظم، إذ أنه محيط بكل الأجسام المتحركة المحتاجة إلى مقارنة الزمن كما أن الزمن محيط بها[3].

والقول بجوهرية الزمن بصنفيه رفضه جميع علماء الكلام لا شتباه صفاته بصفات الذات الالهية من جهة، ولأنه لا يقتضي أن يكون الزمان فلكاً، بل يقتضي أن يكون بعض ما في الزمان موجوداً في الفلك من جهة أخرى.

ب ـ الزمن موجود وهو عرض[4].

يوضح التهانوي[5] رأي بعض الحكماء الذين قالوا أن الزمن من أقسام الأعراض، وليس من المشخصات، لأنه غير قار[6] بمعنى هو نفس الحركة

---

(١) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٥١.

(٢) نفس المرجع السابق: ١/ ٦٥٣.

(٣) أبو الثناء الأصفهاني، مطالع الأنظار على طوالع الأنوار: ص ١٧٨.

(٤) يحدد إبراهيم الحلبي المذاري في كتابه اللمعة في تحقيق مباحث الوجود: ص٩. أن الزمن من الأعراض النسبية التي يسأل عنها بمتى. وهي نسبة الأشياء الزمانية إلى الزمان والآن.

(٥) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ٣/ ٦٢٢.

(٦) أبو البقاء الحسيني، الكليات: ص ٨٥٨.
إبراهيم الحلبي المذاري، اللمعة في تحقيق مباحث الوجود: ص٩ تحقيق: زاهد الكوثري.

أو هو ما ينتج عنها، أو هو مقدار حركة الفلك الأعظم[١] بحسب تعريف أرسطو الذي اشتهر به. ويقدّم فخر الدين الرازي[٢] حجج الذين يجعلون الزمن نفس الحركة في دليلين:

ـ أحدهما أن الزمن مشتمل على الماضي والمستقبل، والحركة كذلك أيضا.

ـ وثانيها أن من لا يحس بالحركة لا يحس بالزمن، ومثل هذا كمثل أصحاب الكهف، وكذلك الشأن بالنسبة للتمادي في النظر فإنّه يستقصر الزمن لا محالة لزوال الحركة عن ذهنه، أمّا بالنسبة للمغتم المهموم فهو بالعكس فإنه يشعر بطول الزمن لبقاء أثر الحركة متواصلاً في ذهنه.

ولا يعني هذا أن ملازمة الزمن للحركة، في بعض المواضع أنهما متحدان، ولهما نفس الخصائص، بل كثيراً ما نلاحظ الفرق بينها مثل ما نلاحظه في الحالات التالية:

أ ـ أنه لا يصح أن يكون زمن أسرع من زمن، ولا زمن أبطأ من آخر، بل يكون زمن أطول من زمن، وزمن أقصر من آخر.

أمّا الحركة فتوصف بكونها أسرع من حركة، وأبطأ من أخرى، ولكنها لا توصف بأنها أطول أو أقصر من حركة ثانية.

ب ـ قد يوجد زمن يحوي فيه جزءاً من أجزاء الحركة السريعة، أما الحركة فلا تصلح لذلك، ولهذا يقال: السريع هو الذي يقطع المسافة في زمن أقصر، في حين أنه لا يصح أن يقال في حركة أقصر.

ج ـ أنه قد تجتمع أكثر من حركة واحدة في زمن واحد، بخلاف الزمن

---

(١) الايجي، المواقف: ١/ ٤٧٤.
(٢) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٥٣.

يبقى واحداً، لا يتعدد مع عدد الحركات، بمعنى أنه قد تكون حركتان مجتمعتان معاً، ولكن لا يكون زمنان معاً في وقت واحد.

د ـ أنه قد تكون هناك حركتان مختلفتان في الاتجاه متحدتان في الزمن، وما أتصف بالاختلاف غير ما اتصف بالاتحاد.

وهكذا نلاحظ الفرق بين الزمن والحركة بصفة عامة والحركة الفلكية بوجه خاص.

ويسعى الأيجي[1] وفخر الدين الرازي[2] بالأخص تقديم حجج مثبتي الزمن بالتحليل والنقد، في أغلب المواضع، على أنه عرض بالاعتماد على تساوق الحركات وتلاحقها. فيفترض مثلاً حركة في مسافة معينة على مقدار معين من السرعة، ويفترض كذلك حركة أخرى ثانية مثلها في السرعة. فإذا انطلقت الحركتان من نقطة بداية واحدة، وتوقفتا معاً، فإنهما تكونان متساوقتين، وتقطعان المسافة المعينة معاً في نفس الفترة، وفي ابتداء حركة السريع الأول وانتهائها، امكان ممتد يقدّر بقطع تلك المسافة المحددة بتلك السرعة المعينة، ولما كان حركة السريع الثاني قد شارك في نفس امكان السريع الأول بتلك السرعة فإنه يقطع أيضاً مقدار تلك المسافة.

ومهما تعددت الحركات على هذه الحالة فإنه يجب تساويها في مقدار المسافة، ولا يمكن تفاوتها في ذلك أصلاً.

وإن ابتدأت أحدى الحركتين قبل الأخرى، مع تساوي سرعتهما، فإن الحركة الأولى تقطع المسافة قبل الحركة الثانية.

وإن ابتدأتا معاً مع اختلاف في السرعة، فإنّ المتأمل يلاحظ أن الحركة

---

(١) الايجي، المواقف: ١/ ٤٦٧.
(٢) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٥٤.

البطيئة تقطع مسافة أقل مما تقطعها الحركة السريعة.

ومن خلال هذه المقارنة بين الحركات المتساوقة والمتلاحقة، انتهى ابن سينا إلى القول بأن هناك إمكاناً للسريع، والبطيء تقع فيه الحركة وهو الزمن، وبالتالي فإنّ للزمن وجوداً، ويظهر وجوده من خلال الحركة.

لقد استطاع ابن سينا (٩٨٠م - ١٠٣٧م) استيعاب مفهوم الزمن الأرسطي، من حيث أنه «مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر»(١)، ثم تطويره إلى درجة أنه لم يعد الزمن مجرد مقدار للحركة بل هو «امكان ذو مقدار يطابق الحركة»(٢)، ومن هذا التطابق بين الحركة والزمن تمكن ابن سينا من اثبات اتصال الزمن لأن «كلّ ما طابق الحركات فهو متصل، ومقتضى الاتصال متجدد»(٣).

كما توصّل ابن سينا عن طريق الربط بين مفهوم الإمكان وكمال القدرة الإلهيّة(٤)، إلى حلّ كثير من اشكالات مذهب أرسطو، ومن أبرزها إشكال

---

(١) ابن سينا، رسائل في الحكمة والطبيعيات: ص٦٣.
الغزالي، معيار العلم: ص ٢٢١.
(٢) ابن سينا، النجاة: ص ١١٥.
(٣) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.
(٤) لبيان كمال القدرة الإلهية ضرب ابن سينا مثالاً على ذلك قائلاً: «لو افترضنا على سبيل المثال أن للعالم بداية في الزمن وقدرنا زمن العالم منذ بدايته حتى الآن بألف دورة لفلكه، فمما لا شك فيه أننا نستطيع أن نفترض أن موجد العالم قادر على إيجاد فلكه في زمان سابق، يقدر بألفي دورة... وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا الامكان اللا متناهي لا حقيقة له إلا الزمان، ونفي القول بلا تناهي الزمان يؤدي إلى المحال وذلك من وجهين: إما أن يؤدي إلى القول بانتقال الموجد من العجز عن الإيجاد، في وقت سابق، إلى القدرة في وقت لا حق، أو إلى القول بانتقال المخلوقات من الامتناع إلى الامكان».
- انظر، ابن سينا، النجاة: ص ٢٥٧.

أزلية العالم، فقد وضع نظرية تتوسّط القول بين حدوث العالم زمانياً وقدمه، أطلق عليها نظرية الحدوث الابداعي أو الحدوث الذاتي[1]. وبالرغم من كلّ هذه المحاولات التي قام بها ابن سينا لحل اشكالات حقيقة الزمن، وأوليته، واتصاليته، فإنه لم ينج من اعتراض المتكلمين له.

ويلخص فخر الدين الرازي[2] (٥٤٣هـ ـ ٦٠٦هـ) اعتراض علماء الكلام على ابن سينا في اثبات أولية الزمن في عنصرين رئيسيين بالاعتماد على

---

(١) قام ابن سينا بمحاولة الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو، وهو التوفيق بين القول بحدوث العالم وقدمه. وإذا كان الأول يقول بحدوث العالم، فإن الثاني يرى أنه قديم. وقد اشار علاء الدين الطوسي (ت ٨٨٧هـ) في كتابه الذخيرة ص ١٤ إلى أن «أفلاطون قال بحدوث العالم، لكن أَوَّلَ بعضهم كلامه بأنه أراد بالحدوث، الحدوث الذاتي لا الزماني».
ومن المعلوم أن فخر الدين الرازي قسم الحدوث في كتابه المباحث المشرقية ١/ ١٣٣ إلى قسمين: ١ـ الحدوث بالقياس: وهو الشيء الذي ما مضى من زمان وجوده أقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر.
٢ـ الحدوث المطلق: وهو ينقسم على وجهين:
أ ـ حدوث زماني: وهو كون الشيء مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً. كما جاء ذلك في تعريفات الجرجاني ص ٤٥. ومعناه حصول الشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق، وبهذا المعنى لا يعقل حدوث أصل الزمان لأن حدوثه لا يتقرر إلا إذا سبقه زمان قارنه عدمه، فيكون الزمان موجوداً عندما فرض معدوماً. وهذا مرفوض عقلاً.
ب ـ حدوث ذاتي: وهو كون الشيء مفتقراً في وجوده إلى الغير (انظر تعريفات الجرجاني ص ٤٥) بمعنى أن لا يكون للشيء وجود مستند إلى ذاته، بل إلى غيره سواء كان ذلك الاسناد مخصوصاً بزمان معين أو كان مستمراً في كل الزمان. وهذا أهم من الحدوث الزماني.
فالعالم إذن حادث بهذا المعنى باتفاق فلاسفة الإسلام. إلا أن الايجي في المواقف ٢/ ٣٤٠ يقول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً، وينسب الحدوث الذاتي للحكماء.

(٢) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٥٤.

دليل المعية، وتلاحق الحركات:

أ ـ ان اثبات ابن سينا للزمن، ينبني على صحة امكان وجود حركتين متساوقتين، وهذا التساوق لا يمكن تفسيره إلا بالمعية في الزمن، وبالتالي لا يمكن إثبات الزمن إلا بوجود هذا التساوق، كما أنه لا يمكن إثبات هذا التساوق إلا بعد إثبات الزمن.

ب ـ اعتمد ابن سينا من خلال دليل المعية وتلاحق الحركات على صحة وجود حركتين متلاحقتين، ولا يمكن إثبات التلاحق أو السرعة والبطء إلا بعد إثبات الزمن، وهنا يلزم الدور والتسلسل[1].

ويجيب فخر الدين الرازي على هذين الاعتراضين بقوله: انّ العلم بأصل وجود الزمن، علم أولي، بديهي، ثم يواصل تفسير برهان ابن سينا على أنه إثبات لماهية الزمن أي لحقيقته المخصوصة، وليس إثباتاً لوجوده فيقول: «أنّ العلم بأصل وجود الزمن، علم أولي بديهي، والمطلوب بالبرهان ليس كونه موجوداً بل المطلوب منه حقيقته المخصوصة، وهي كونه مقداراً للحركة ولذلك قال الشيخ الرئيس في النجاة» إذا كان يوجد في هذا الإمكان زيادة ونقصان فوجب أن يكون هذا الإمكان ذا مقدار يطابق الحركة»[2]. فالشيخ ما أنتج من قبول هذا الإمكان للزيادة والنقطان، كونه أمراً وجودياً بل أنتج منه كونه مقداراً مطابقاً للحركة، فظهر أنه ليس الغرض من هذا البرهان اثبات أصل وجوده، بل تحقيق ماهيته. وإذا عرفت ذلك نقول: «العلم بابتداء الحركة وانتهائها، وكونها سريعة، وكونها بطيئة يكفى فيه العلم بوجود الزمان، والعلم بوجود الزمان أولي بديهي»[3].

---

(١) الايجي، المواقف: ١/٤٦٩.

(٢) ابن سينا، النجاة: ص ١١٥.

(٣) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/٦٥٥.

ونجد كانط (١٧٢٤م ـ ١٨٠٤م) في الفلسفة الألمانية الحديثة، قد سلك نفس المنهج الذي اتبعه ابن سينا، في إثبات أولية الزمن فقال: «الزمان ليس مفهوماً حسياً مشتقاً من خبرة مّا، لأن ما هو متساوق أو متلاحق، لا يمكن أن يصبح محسوساً إذا لم نفترض أولية تصور الزمان»[(١)].

فأوليّة تصور الزمان، هي نتيجة استخلصها كانط، وجعلها شرطاً أساسياً يمكن بواسطته تصور بعض الأشياء معاً في زمن واحد تكون متساوقة، أو في أزمنة مختلفة تكون متلاحقة.

فرأي كانط جاء متفقاً مع مفهوم التصور الأولي، الذي تحدث عنه ابن سينا في قوله: «وأولى الأشياء أن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها كالوجود والشيء الواحد وغيره، ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة، أو ببيان شيء أعرف منها»[(٢)].

ثمّ يواصل ابن سينا في توضيح وبيان علاقة المعرفة الأولية، البديهيّة بالدور، ذاكراً أن الموجود هو الذي يكون إمّا فاعلاً أو منفعلاً، وأن الفعل والانفعال صفات للموجود، والموجود أعرف من صفاته. وبالمثل يمكن القول بأن التساوق والتلاحق صفات للزمن، والزمن أعرف من صفاته، وبالتالي يكون الزمن أولياً، بديهياً.

ولكن الزمن عند علماء الكلام، ليس أولياً، بديهياً، بل ينفون وجوده الحقيقي له، وإنما يعتبرون وجوده أمراً اعتبارياً ذاتياً، وينظرون إلى قضية أولية الزمن على أنها مرتبطة بإشكال الاستتباع، وهذا الإشكال دليل كاف

---

(١) كانط، نقد العقل المحض: ص ٤٦ (عن محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد: ص ١٧٩).

(٢) ابن سيناء، الشفاء قسم الالهيات ج١ (عن محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد ص ١٧٩).

على إثبات أن ليس للزمن سوى الوجود الاعتباري الذاتي.

ويتلخص إشكال الاستتباع، على أن كل حركة من حيث وجودها الخاص مستتبعة زماناً خاصاً بها، وحجة ذلك هو أن كل حركة من حيث هي، هي مستتبعة مكاناً يخصها، فإذا وجدت الحركات معاً كانت أزمنتها المستتبعة متساوقة، وهذا التساوق للأزمنة المستتبعة معيّة زمنية، فيلزم أن يحيط بتلك الأزمنة، زمان آخر هو هذه المعيّة الزمنية، وهذا الزمان المحيط يكون مع تلك الأزمنة المستتبعة معية زمنية، فيلزم أن يكون هناك زمان آخر محيط بتلك الأزمنة، وهكذا إلى ما لا نهاية[1].

والنتيجة التي يمكن التوصل إليها، هو أن قضية الاستتباع التي ذكرها علماء الكلام، زيادة عن كونها تؤدي إلى نفي الزمن، فهي تؤدي كذلك إلى القول، بلا تناهي المكان، فإذا كانت الأزمنة التي تحيط ببعضها البعض لا متناهية ـ على اعتبار أن الأزمنة تتبع الحركات ـ فيلزم أن تكون هناك حركات لا متناهية، وبالتالي وجود أجسام لا متناهية في المكان اللامتناهي.

٢ـ الوجود الذاتي للزمن:

ينص الايجي[2] (ت ـ ١٣٥٥م) والتفتزاني[3] (ت ـ ١٣٨٩م) ـ من متأخري الأشعريّة ـ على أن مذهب المتكلمين، هو أن الزمن في حقيقة أمره غير موجود في الخارج، وهو عندهم عبارة عن مقارنة حادث لحادث آخر،

---

(١) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٤٣.

(٢) الايجي، المواقف: ٥/ ٧٩.

(٣) التفتزاني، شرح المقاصد: ١/ ١٧٣.

والمقارنة أصل اعتباري عدمي[١]، «موهوم، لا أساس لوجوده في الواقع ماعدا في الذهن، الذي يتوهم الحركة أو يتصورها». إذا لا وجود للماضي والمستقبل، ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء مع أن الحكماء لا يقولون بوجود الحاضر، فلا وجود للزمان أصلاً[٢].

واحتج المنكرون لوجود الزمن في الخارج، مثل فخر الدين الرازي[٣] والأصفهاني[٤] وأخوان الصفاء[٥]، ومن أبرزهم على الاطلاق والمتزعم لهذه المدرسة، أبو البركات البغدادي[٦] ببراهين متعددة، وجعلوه إمّا تصوّراً عقلياً صرفاً أو أحساساً شعورياً، والسبب في ذلك يعود إلى صعوبة التحقيق في ماهيته، فحقيقة الزمن جدّ خفية، لما يلحق وجوده أو عدم وجوده من إشكال يصعب الحسم فيه.

ولهذا تراهم يسخرون من الذين يثبتون وجود الزمن ويعتبرونهم «كالصبيان، وأجلاف العوام يقسمونه إلى الساعات والأيام والشهور والأعوام[٧]، وهذا دليل على علمهم بوجوده، وليس بشيء لأنّ القسمة لا تدل على العلم بوجود المقسوم ولا على وجوده في الخارج. فإن المعدوم يقسم إلى الممكن والممتنع، والعدم يقسم إلى الواجب والممكن والممتنع...»[٨] ولا يصح تقسيم الزمن إلى أجزاء، لأنه لو وجدت

---

(١) أبو البقاء الحسيني، الكليات: ص ٣٢٩.
(٢) التهانوني، كشاف اصطلاحات الفنون: ٣/ ٦٢١..
(٣) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٤٢.
(٤) أبو الثناء شمس الدين الأصفهاني، مطالع الأنظار على طوالع الأنوار: ص ١٧٢.
(٥) اخوان الصفا، رسائل: ٢/ ١٧ مجلد الجسمانيات الطبيعية.
(٦) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٢/ ٦٩.
الفصل السابع عشر
(٧) أخوان الصفا، رسائل: ٢/ ١٧.
(٨) الطوسي، الذخيرة: ص ٣٣.

أجزاؤه معاً في الماضي لما كان بين الماضي والمستقبل تباين، ولو وجدت في الحاضر لكان الزمن عبارة عن آنات متجاورة في الحال، وهذا إبطال للزمن يشبه إبطال الإيليائيين له.

فزينون الإيليائي (٤٩٠ ـ ٤٣٥ق.م)، تلميذ برمنيدس، (٥٤٠ ـ ٤٥٠ق.م) صاحب البراهين على عدم وجود الحركة، فنّد وجود الزمن في حججه المشهورة بالاعتماد على المفهوم الذري للزمن، وجعل منه سلسلة من الآنات المنفصلة المتجاورة، وهذا ما أنكره أرسطو[١].

ويتلخص دليل زينون الإيليائي في نفي وجود الزمن في حجة السهم[٢]. وتقوم هذه الحجة على أن الزمن مؤلف من آنات غير متجزئة، وترجع إلى أنه لما كان الشيء في مكان مساوٍ له، كان السهم في مروقه يشغل في كل آن من آنات الزمن، مكاناً مساوياً له، فهو إذن لا يغادر المكان الذي يشغله في الآن المتجزء، بمعنى أنه ساكن غير متحرك، وهكذا في كلّ آن.

وأورد أخوان الصفا دليل التجزئة والتقسيم لإثبات أن الزمن غير موجود في الواقع، في إحدى رسائلهم[٣] قولهم: أنه قد يظن كثير من الناس أن الزمن ليس موجوداً أصلاً اعتماداً على هذا الوجه من التحليل، ذلك أن أطول أجزاء الزمان السّنون، والسّنون منها ما قد فات ومضى، ومنها لم يجيء بعد، وليس الموجود منها الا سنة واحدة، وهذه السنة أيضاً متألفة من شهور منها ما قد انقضى، ومنها مالم يأت بعد، وليس الموجود منها إلا شهراً واحداً، وهذا الشهر منه أيام مضت، وأيام لم تجيء بعد، وليس الموجود منها إلا يوماً واحداً، وهذا اليوم هو عبارة عن مجموع من ساعات

---

(١) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي: ٢/ ١٠٠.
(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٣٢.
(٣) أخوان الصفا، رسائل: ٢/ ١٧.

منها ما قد فاتت ومضت، ومنها مالم تأت بعد، وليس الموجود منها إلا ساعة واحدة، وهذه الساعة تتألف من أجزاء تسمى دقائق منها ما قد فاتت وأخرى لم تأت بعد. وهكذا دواليك. . . . . وبهذا الاعتبار يستنتج المرء أنه ليس للزمان وجود أصلاً.

وذكر الإيجي[١] دليلاً ينفى فيه وجود الزمن، يمكن عنونته بدليل الخبرة، والإدراك السليم. ويعتمد هذا الدليل على خبرة الإنسان في الحياة أو على إدراكه الإدراك السليم للزمن، ويتلخص في الحوار البسيط التالي المقتبس معناه من الوجه الثاني من كتاب المواقف[٢]:

ـ الزمن إمّا أن يكون ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً.

ـ نعم.

ـ هل الماضي موجود؟

ـ كلا، بل صار منقضياً.

ـ هل المستقبل موجود؟

ـ كلا، بل سيصير حاضراً.

ـ اذن الحاضر هو وحده الموجود!.

ـ نعم

ـ لكنه ضمن الحاضر لا يوجد فوات زمني؟

ـ تماماً، بالتأكيد.

ـ اذن فالزمن غير موجود؟!

---

(١) الايجي، المواقف: ١/٤٦٣.

(٢) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

وأورد فخر الدين الرازي أدلة هامة تنكر وجود الزمن في الواقع الخارجي. يكون من المفيد وضع عنوان لكل دليل منها، حتى يسهل التمييز بينها، ومن أبرزها.

١ـ دليل الاتصال والانفصال[١]:

إذا كان الزمن موجوداً فلا يخلو الأمر من حالتين اثنتين: إمّا أن يكون منقسماً، أو يكون غير منقسم، أي قار الذات[٢].

أ ـ فإن لم يكن منقسماً فمعنى ذلك أنه لا يكون منقضياً، أي قار الذات، وينتج عن هذا، أن الحادث الواحد يتكرر دائماً لاجتماع الحاضر مع الماضي، فيلزم من ذلك أن ما يقع في هذا اليوم وقع في زمن الطوفان، أو بالأحرى يكون قد حصل حين كان الزمن معدوماً، ويؤدي هذا القول إلى اجتماع النقيضين، وينتفي بالتالي عنصرا القبل والبعد، أو التقدم والتأخر بين الموجودات، وهذا مخالف للبديهة والتفكير السليم. إذن فالزمن غير موجود.

ب ـ وان كان الزمن منقسماً، فإنّه يكون غير حاصل بجميع أجزائه، وإلا عدنا إلى الدليل السابق، بل هو في حقيقة الأمر منقض سيّال، فيكون من الزمن منه ما هو ماض، ومنه ما هو مستقبل، وهما معدومان غير موجودين، فلم يبق إلا الحاضر، والحاضر كذلك، فهو أمّا أن يكون منقسماً أو غير منقسم. فإن كان منقسماً فهو منقض سيال غير باق، فيكون من الحاضر منه ما هو ماضياً، ومنه ما هو مستقبلاً، فلا يكون الحاضر، حاضراً لوجوده أمّا في الماضي أو في المستقبل. وهذا باطل بالبداهة.

---

(١) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/٦٤٢. الدليل الأول.
(٢) أبو الثناء شمس الدين الأصفهاني، مطالع الأنظار على طوالع الأنوار: ص ١٧٢.

وأن لم يكن الحاضر منقسماً، كان هو الآن، لأنه باق غير سيّال، وهذا محال للاعتبارات الثلاث التالية:

١ـ أن الآن هي طرف الزمن، والشيء إذا لم يكن موجوداً في نفسه امتنع أن يكون له طرف موجود.

٢ـ أن الآن عند مثبتيه مشترك بين الفائت وبين ما سيوجد، فيكون الآن سبباً لاتصال المعدوم بالموجود، وهذا لا يصح عقلاً.

٣ـ أن الآن إما أن يكون باقياً، وإمّا أن لا يكون باقياً. ولا يصح أن يكون باقياً، لأنه لو بقي، فإمّا أن يكون سيّالاً، أو لم يكن سيّالاً. فإن كان سيّالاً، كان منقسماً، ولهذا فلا يمكن أن يكون الشيء الواحد سيالاً وباقياً، وإن لم يكن سيّالاً كان الحاصل في أوله، والحاصل في آخره، قد حصلا دفعة واحدة، وهذا غير ممكن عقلاً.

وأمّا إذا لم يكن الآن باقياً، فهو يكون منعدماً، فإن كان عدمه متدرجاً كان محالاً.

وإن كان عدمه دفعة، لم يكن عدمه مقارناً لوجوده بل كان في آن آخر. فإن كان بينهما زمن كان محالاً.

وإن لم يكن بينهما زمن فقد ثبت تتالي الآنات، ويلزم من تتاليها وجود الجزء الذي لا يتجزء، وهذا ما أثبته الأشاعرة[١].

---

(١) محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد: ص ١٨١.
دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص ٨٣ ترجمة: أبو ريدة دائرة المعارف الإسلامية: ١٠/ ٣٨٥ و٣٨٧.

٢ـ دليل العلة والمعلول[١].

لو كان الزمن موجوداً لكان منقسماً سيّالاً، فينتج عن ذلك أن بعض أجزائه قبل البعض، ولكن هذه القبلية لا يصح أن تكون بالذات ولا بالعليّة لسببين وجيهين:

أ ـ السبب الأول: لكلّ علة لابد لها من معلول، ومعنى ذلك أن العلة واجبة الحصول مع المعلول، ولكن الجزء القبل من الزمن ممتنع الحصول مع الجزء البعد. فثبت أن القبلية ليست بالعلّة.

ب ـ السبب الثاني: هو أن الجزء من الزمن الذي فرض علّة: إمّا أن يكون علة لماهيته، أو للوازم ما هيته أو لعوارض ماهيته.

ولكن لا يمكن أن يكون الجزء الذي فرض علة، علّة لماهيته ولا للوازم ما هيته لأنهما يوجبان أن تكون العلّة مخالفة للمعلول، وإلا لكانت علّة لنفسها. فيصير إذن كلّ جزء يفرض في الزمن هو مخالف في الماهية للجزء الآخر. ولكن الأجزاء التي يمكن فرضها فيه غير متناهية، فتلك الأجزاء هي حاصلة بالفعل، لأن امتياز الأمور المتخالفة بالماهية لا يتوقف على الاعتبار والفرض، وذلك غير ممكن، لأن كلّ واحد من تلك الأجزاء غير قابل للقسمة، والاّ كانت الأجزاء الممكنة فيه متميزة بالفعل، فلا يكون واحداً، وحينئذ يلزم تركب الزمن من الآنات المتتالية، ويلزم منه تركب الجسم من أجزاء غير مجزئة.

ومحال أن تكون علة الجزء المتقدم للجزء المتأخر من جملة العوارض المفارقة لماهيته لوجهين:

أ ـ الوجه الأول: أن كل ما كان على هذه الصورة كان جائز الزوال،

---

(١) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٤٣. الدليل الثالث.

فإذن يمكن أن يكون الأمس غداً، والغد أمس. وهذا لا يعقل بأية حال.

ب ـ الوجه الثاني: إذا كان ممكناً أن يكون الجزء المتقدم، هو بعينه متأخراً كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمن المتقدم، ويصح نفس القول كذلك في الجزء المتأخر، فيلزم من هذا أن يكون للزمن زمان، وهذا مرفوض عقلاً. فتحقّق إذن أنّ تقدّم(١) بعض أجزاء الزمن على البعض ليس بالذات، ولا بالطبع، ولا بالشرف، ولا بالمكان، لأن الزمن ليس بمكاني، فهو أذن بالزمان، لأن أصناف التقدم ليست إلا هذه باتفاق علماء الكلام

---

(١) تنحصر أقسام التقدم والتأخر عند المتكلمين في النقاط التالية:
١ـ التقدم بالزمان: كتقدم الأب عن الابن، والجدّ عن الحفيد.
٢ـ التقدم بالرتبة: ويكون على نوعين:
أ ـ التقدم في المكان كتقدم الإمام على المأموم في الصّف في جهة المحراب إن جعل مبدأ. وكذلك مثل تقدم الوزير عند الملك على شخص آخر من الرعيّة.
ب ـ التقدم في القول: ومثاله عند صدوره، وكذلك الكلام بوجه عام، متقدم على الاختصاص.
٣ـ التقدم بالشرف: كتقدم العالم على الجاهل.
٤ـ التقدم بالطبع: كتقدم الرقم الواحد على الرقم اثنين. والاثنين على الثلاثة.
٥ـ التقدم بالسببيّة أو العلّية: كتقدم الشمس على ضوئها. وكذلك تقدم حركة اليد على حركة الخاتم.
٦ـ التقدم بالموجود: وهذا التقدم أضافه الشهرستاني إلى بقية أقسام التقدم السابقة قائلاً: «لا يبعد تصور شيئين وجود أحدهما لذاته، ووجود الآخر من غيره، ثم ننظر بعد ذلك هل استفاد وجوده منه، طبعاً أو ذاتا أو غير ذلك، وعلى هذا أقسام التأخر معاً».
٧ـ التقدم بالمعرفة: فإنه ليس كلّ ما كان متقدما بالمعرفة متقدما بالوجود.
انظر، الشهرستاني، نهاية الاقدام: ص ٧ إلى ١١.
فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين: ص٧.
سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام: ص ٢٥٨.
أبو يوسف بن محمد المكلاتي، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول: ص ٥٣. تحقيق: فوقية حسين محمد ط: ١ القاهرة ١٩٧٧م.

والفلاسفة، فإذن للزمن زمان، وأن لكل زمن زماناً إلى ما لا نهاية له. وهذا مردود عقلاً. فالزمن إذن غير موجود.

٣ـ دليل الحركة والمعيّة الزمنية[١]

لو كان الزمن موجوداً ثابتاً لكان لأجل، ثم ان الحركة من حيث هي حركة تحتاج إلى الزمن، ولا تحتاج إلى وجود حركة أخرى، وإلاّ لزم التسلسل بدون انقطاع.

وإذا كان الأمر كذلك، فكل حركة فهي من حيث هي، هي مستتبعة زماناً ومكاناً.

وإذا وجدت مجموعة من الحركات معاً كانت أزمنتها معاً معينة تمنع أن ينقلب المَعَ قبلاً أو بعداً، وهذه هي المعيّة الزمانية، فيكون إذن لتلك الأزمنة زمان يحيط بها، وذلك المحيط أيضاً يكون مع تلك الأزمنة، فيكون هناك زمان آخر محيط بها. فيلزم من هذا كله وجود أزمنة يحيط بعضها بالبعض لا إلى نهاية، ثمّ أن الأزمنة تابعة للحركات فهناك حركات مختلفة محيط بعضها بالبعض وهي لا إلى نهاية، فيلزم منه وجود أجسام بغير نهاية، وهذا محال يرفضه العقل.

٤ـ دليل التصور الذهني[٢]

---

(١) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/٦٤٣. الدليل الثاني.

(٢) نفس المصدر السابق: ١/٦٤٦. الدليل الخامس
وصور هذا المعنى محي الدين بن عربي في الفتوحات المكية ١/٢٩١ تصويراً رائعاً في أبيات شعرية قائلاً:

ان الزمان إذا حققت حاصله ... محقق فهو بالأوهام معلوم
مثل الطبيعة في التأثير قوّته ... والعين منها ومنه فيه معدوم
به تعينت الأشياء وليس له ... عين يكون عليه منه تحكيم=

لو كان الزمن موجوداً لكان مقداراً للحركة بالأدلّة التي أثبتها أرسطو[1]، ولكن يستحيل أن يكون الزمن مقداراً للحركة، لأن الحركة لها معنى الكون في الوسط أي كونه بين المبدأ أو المنتهى، وهو حاصل في الآن ولا تعلّق له بالزمن، لأن كل آن يفرض، فإنه يوجد الجسم فيه عند كونه متحركاً حاصلاً في الوسط.

ثمّ إنّ الحركة بمعنى قطع المسافة، فهي ممّا لا وجود لها في الخارج على ما بينه ابن سينا[2]، فإذا كان الزمن متعلّق الوجود بها وهي لا وجود لها في الخارج، كان الزمن متعلّق الوجود بما لا وجود له في الخارج، فلا يكون للزمن وجود في الخارج.

ولّما ثبت ذلك، ظهر أن وجود الزمن كوجود الحركة بمعنى القطع، ثمّ إن الذهن لما انطبعت فيه صورة المتحرك عند وجوده في المكان الأول، ثم قبل اضمحلال تلك الصورة انطبعت صورته عند وجوده في المكان الثاني، فيشعر حينئذ الذهن بالصورتين معاً، على أنهما شيء واحد ممتد وإن لم يكن لذلك وجود في الخارج فكذلك الزمن فإنّ وجوده في الذهن فقط لا في الخارج.

ثمّ إنّ للمتحرك قرباً من بداية المسافة ونهايتها، ولكن القربين لا يوجدان دفعة في الخارج، بل توجد صورتهما في النفس معاً مع صورة

= العقل يعجز عن إدراك صورته   لذا نقول بأن الدهر موهوم

(١) أرسطو، السماع الطبيعي: المقالة الرابعة. فصل ١١ و١٢ و١٣
فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ٦٤٦/١
حسام الدين الآلوسي، فلسفة الكندي: ص ٢٠٧

(٢) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ٦٤٦/١.

الواسطة، فيشعر الذهن بجميع تلك الأمور على أنها أمر واحد، لكن في الحقيقة ليس لذلك وجود في الخارج كما ليس للحركة أيضاً.

وأمّا ما يوجد في الخارج، فهو قرب متجدد، متوهم بمتجدد معلوم، لإزالة الابهام مثل قول القائل: آتيك عند طلوع الشمس، فإنّ طلوع الشمس معلوم والمجيىء موهوم، فإذا قرب الموهوم بذلك المعلوم، زال الإبهام والغموض، ولو كان الموقت قد قرنه حادث آخر او ارتبط به مثل قدوم زيد، لصلح ذلك صلوح طلوع الشمس، ولكن لمّا كان طلوع الشمس أعم، وأعرف، وأشهر كان بهذا التوقيت أولى. هذا ما أمكن أن يتّفق فيه نفاة الزمن بالأدلة العقلية.

والجدير بالذكر أنّ هذا الدّليل الأخير الذي أورده فخر الدين الرازي يتماشى ونظرة الأشاعرة لحقيقة الزمن، الذين عرفوه بأنه «متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم لازالة أبهامه»[1] وما يمكن ملاحظته من خلال هذا التعريف أنّ الأشاعرة قد جمعوا بين التصور الموضوعي للزمن، وبين التصور الذاتي له.

ويظهر إدراك الزمن الموضوعي في تقدير التصور المعلوم المستمد من العالم الخارجي، والذي قد يتعاكس تقديره بين المتجدّدات «المعلوم والمبهم» فيقدّر أحدهما بآخر. بمعنى ما كان معلوماً عند شخص قد يكون مجهولاً عند آخر، فهو يتعاكس بحسب ما يتصور المخاطب الشيء المعلوم. فإذا قيل مثلاً متى جاء زيد، يقال عند غروب الشمس، إذا كان السائل مستحضراً لغروب الشمس، ولم يكن مستحضراً لمجيء زيد، فيكون غروب الشمس معلوماً ومجيئه موهوماً. ثم إذا قال غيره: متى غربت الشمس

---

(١) الايجي، المواقف: ١/ ٤٧٧.
ـ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ٣/ ٦٢١.

يجاب حين جاء زيد، لمن كان مستحضراً لمجيء زيد دون غروبها.

فالزمن في هذا المثال غير متعين، فربما يكون الشيء المعلوم زماناً لشيء آخر مجهول عند أحد، ويكون العكس، أي الشيء الثاني زماناً للشيء الأول عند آخر. فتظل دائماً إحدى الحالتين هي المعلومة، إما غروب الشمس، وإما مجيء زيد. وهذا في الحقيقة أمر مشاهد، يدركه كل إنسان لتحديد الزمن.

أمّا التصور الثاني الذي يتعلّق بذاتية الزمن، فهو يتحدد بتقدير المدّة الزمنية، وهي أمر متوهم لا وجود له في الخارج، وقد يختلف النّاس في تقديرها، إذ كل واحد يقدّر المبهم بما هو معلوم عنده، فماذا قال مثلاً تلميذ يحسن الحساب: ينطبخ البيض إذا عددت ثلاثمائة، أو إذا قالت المرأة: مكث أخي في البيت بقدر ما ينطبخ مرجل من نحاس لحماً. فيصبح تقدير المدّة غير محددة عند جميع النّاس، إلا بحسب التصور الذهني لهم من جهة، وبحسب ما هو مقدر معلوم عنده، يقدّر غيره من جهة أخرى[1].

لقد تفطن فخر الدين الرازي - بعد تأمّل دقيق لماهية الزمن - إلى أهمية العلاقة بين ما يدرك من الزمن بالمحسوس وبين ما يدرك بالتوهم، الأمر الذي جعله يجمع بين الزمن الموضوعي والزمن الذاتي في كتابه المباحث المشرقية، ليقرّ بثنائية حقيقة الزمن، بمعنى أن الزمن - في نظره - له حقيقتان كالحركة، لا حقيقة واحدة، منحصرة في مقدار وجود الأشياء ومدّتها كما صرح بذلك البغدادي[2] وابن حزم[3]:

---

(١) الايجي، المواقف: ١/ ٤٧٧.
(٢) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٣/ ٣٩ و٤٠.
(٣) ابن حزم، الفصل: ١/ ١٧ و٢٥.

١ـ **الحقيقة الأولى** أنه أمر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة، بمعنى الكون في الوسط، أي كونه بين المبدأ والمنتهى.

٢ـ **الحقيقة الثانية** أنه أمر متوهم لا وجود له في الخارج[١] «وما الموجود في الخارج من الزمن هو الآن الموهوم، الذي يسمّى بالآن السيّال»[٢].

ومن أوفى البحوث عن الزمن، عمقاً وطرافة، البحث الذي قدّمه أبو البركات البغدادي (ت ٥٤٧هـ = ١١٥٢م) والذي يعتبر نتيجة منطقية لتطور آراء الإسلاميين في أمر الزمن، فقد أقرّ بوجوده، ولكنّه رفض فكرة ازدواجيّة حقيقته التي أثبتها فخر الدين الرازي، بل رفض كلّ الآراء السابقة له الدّالة على حقيقة، وانطلق في بحثه من المعرفة العادية للزمن، التي يعرفها جميع الناس باختلاف درجاتهم الاجتماعية والثقافية، فعامة الناس يعرفونه معرفة أولى بسيطة ناقصة، لجهلهم بحقيقته، وبجنسه، ونوعه وفصله. والحكماء يعرفونه معرفة مركبة يكون تمامها بالإحاطة بتلك المعارف، والتي منها معرفة المعرفة، وما يحصل به من الأسباب، وقد يكون أولها من الحس والمحسوس، ثمّ يمعن في التأمّل، والإدراك بحسه فيراها أجزاء مختلفة، كمن يرى الشمس صغيرة المقدار بحس بصره، وإذا تأمّل ذلك بالقياس العقلي عرف أنّها كبيرة جدّاً. فتكون المعرفة الأولى ناقصة لاقتصارها على المحسوس، والثانية تامّة لاعتمادها على المعقول ابتداء من المحسوس، وتتم بالمعقول، كمعرفة الزمن، فإنّه ممّا لا يدرك بالحس إدراكاً أوليّاً، ولكن النفس تشعر به وتدركه إدراكاً ذهنياً، عقليّاً به

(١) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٤٩.
(٢) الايجي، المواقف: ١/ ٤٦٦.

يتميّز المرء عمّا يعرفه عوام الناس وجمهورهم، فإذا ما انتقل بعضهم إلى معرفته العقليّة بطلب العقل، لمعرفة المعرفة وتمامها اختلاف العقلاء والحكماء فيه «فقال بعضهم: إنه اسم لا معنى له، وقال قوم: بل له معنى محسوس هو الحركة، وقال آخرون: إنّه ليس بمحسوس بل هو معقول، وهو مقدار الحركة. وقال قوم: إنه جوهر. وقال قوم: إنه عرض. وقال قوم: إنه لا جوهر ولا عرض. وقال قوم: إنه موجود. وقال قوم: إنه غير موجود. وقال قوم: إنّ له وجوداً قاراً. وقال آخرون: إن له وجوداً غير قار...»[1]

ويعود سبب هذا الخلاف في فهم حقيقة الزمن إلى الاختلاف في النظر والتأمّل العقلي، فكلّ ينظر إليه من زاوية نظر عقلية خاصة به.

ويقدّم أبو البركات البغدادي مذهبه الخاص به والمستقل عمّن سواه، كما صرح بذلك الشيرازي[2]، ليقرّ بأن الزمن موجود ذو حقيقة واحدة وهي «مقدار الوجود ساكناً أو متحركاً، عقلياً كان أم مادياً[3]، وهو لا يرتفع بارتفاع الحركة، كما أنّ المكان لا يرتفع بارتفاع الحاوي»[4].

وينطلق ابو البركات البغدادي في التدرج في تحليل مفهوم الزمن من البداية، ليبيّن أن هناك ثلاثة مستويات للنظر فيه، حتى تتم معرفته كاملة:

١ـ **بحسب العوام**: أنّ الزمن ينقضي، ويتجدد، وهو أظهر من أن يوضح، ومن أن يختلف فيه العقلاء، أمّا تصورّه، ومعرفة ماهيته الموجودة، ففي العرف العاميّ، هي من البيّن الجليّ،ويركز البغدادي على

(١) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٣/٣٦.
(٢) حسام الدين الآلوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي: ص ٨١.
(٣) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٣/٤٨.
(٤) نفس المرجع السابق: ٢/٧٩و٨٠.

معرفة الزمن العامية، ويجعلها موضوعاً لما يحكم به عليه، ولما يشتمل عليه من خلاصة المعرفة النظريّة العقلية. فيقول: «إنّ المفهوم في العرف العامي، من الزمان هو الشيء الذي فيه تكون الحركات، وتتفق وتختلف بالمعيّة والقبلية، والبعدية، وبالنسبة إليه بالسرعة والبطء، ويقسمونه إلى ماض وحاضر ومستقبل، وإلى أجزاء يسمونها ساعات وأياماً وشهوراً، وسنين، ويحدون أقسامه بالحركات، كالأيام بطلوع الشمس وغروبها، والشهور، بدورات القمر، والسنين بدورات الشمس، أو بحالة من الحالات الزمانية، كأوقات الحرّ والبرد، فإنّها أشهر عند المسلمين....»[1].

٢ـ **أمّا بحسب العقول**: فإنّ أصحابها أرادوا معرفة ماهيته، وتساءلوا: هل هي ممّا يحس أو لا يحس، وممّا يتصورّ بالذات أو بالعرض أو لايتصوّر. وبحثوا عنه ضمن بقية المحسوسات فلم يظفروا بنتيجة، لأنه ليس صلباً، ولا ليّناً حتى يسهل لمسه، ولا يتصف بلون متميّز، فيدركه البصر، ولا صوتاً فيدركه السمع، ولا ممّا يحسن بالذات، ولا بالعرض. واعتمدوا على العقول والأذهان ليتأملوا محصولها منه، فوجدوا أن الزمن على اتصال بالحركات، وأن للحركات كالمقدار للمسافات، ومساوقاً لها[2]. فعارض أبو البركات آراءهم، وانتقدها، معتبراً أن للزمان تعلقاً بالحركة في الذهن والاعتبار[3].

أ ـ **رفض قول من اعتبر الزمن هو الحركة**، لأن كلاّ من الحركة والسكون يكون في الزمان، ولأن الفرق بين الشيء ساكناً و متحركاً هو الفرق بين كونه في مكان واحد زماناً معيناً، وعدم كونه فيه.

---

(١) نفس المرجع السابق: ٢/٦٩..

(٢) نفس المرجع السابق: ٢/٧١.

(٣) نفس المرجع السابق

ب ـ ردّ قول من قال: أنّ الزمن مقدار الحركة بحسب المتقدّم والمتأخر، لأن الزمن يتجدّد على الساكن كما يتجدّد على المتحرك، ولأنه يمكن أن تشترك حركات عديدة من متحركات كثيرة في جهات ومسافات مختلفة، مع الاشتراك في زمن واحد، ولأن معرفته اسبق إلى الذهن من معرفة الحركة[1] والسكون، ومن الشعور بهما، ولأنه، مثل ما يمكن تقدير الحركة بالزمن يمكن تقدير الزمن بالحركة.

ج ـ وأنكر قول القائل: أنّ الشعور بالزمن مبني على الشعور بالحركة، فالذي لا يشعر بالحركة، لا يشعر بالزمن. ويرى البغدادي أن هذا يمكن أن ينعكس، فيقال: أن من لم يشعر بالزمن لا يشعر بالحركة. مستدلاً بأهل الكهف، الذين لم يشعروا بالزمن، ولا بغيره، لأنهم عدموا الشعور مطلقاً. فالنائم لا يشعر بشيء، لا بحركة، ولا بزمن، لأن عدم الشعور بالأول، يكون علّة عدم الشعور بالثاني، ولو كانوا في كهفهم وظلمتهم على حال يقظة لما مضت عليهم ساعة لا يشعرون بها[2].

فالنفس حينئذ لها دور هام ـ عند البغدادي ـ فهي التي تشعر بالزمن، وهذا يشبه ما ذهب إليه «برجسون» من أن الشعور بالزمن عند الواعي، ظاهرة نفسية أو حدسية تدركها. النفس «بذاتها ومع ذاتها، ووجودها قبل كلّ شيء، تشعر به، وتلحظه بذهنها»[3].

وهذا الشعور يكون موجوداً عند الإنسان، حتى عندما يكون ساكناً، وديعاً، لا يدرك شيئاً بالحواس ولا يشعر بحركة متحرك، فهو في هذه الحالة يشعر بمضي الزمن، ويقدّر له ما يليق به من الحركات، ويحدس

---

(١) نفس المرجع السابق٢/ ٧٢ و٣/ ٣٦.
(٢) نفس المرجع السابق: ٢/ ٧٣
(٣) نفس المرجع السابق: ٣/ ٣٩.

الأوقات بتقديره للزمن.

غير أن أبا البركات البغدادي يركز على شعور النفس الإنسانية بالزمن، ليثبت أن الزمن يدرك أدراكاً ذهنياً عقليّاً، وأنّ وجود الأشياء مقيّد بمقدار وجودها، بحيث لا يمكن تصورّ موجود مّا، من غير أن نتصوّر مقدار مدّته. ويخلص أبو البركات البغدادي من هذه الحقيقة إلى أن الزمن يعرف معرفة عقلية، وأنّه مقدار الوجود. والقول: أن الزمان مقدار الوجود ـ في نظره ـ أولى من أن يقال: أنه مقدار الحركة، لأنّ الوجود يقدّر السكون أيضاً. والساكن والمتحرك يشتركان في الوجود[1] لا في الحركة. ذلك أن السكون عند البغدادي لا يمثل أمراً عديمّاً، لا يتقدّر بالزمن كما يذهب إلى ذلك الرازي[2]، بل هو حركة ذاتية في نفس المكان.

وللتأكيد على أن الزمن مقدار الوجود، قدّم البغدادي مثالاً محسوساً، مقتبساً من الحياة العامة، وفي متناول جميع النّاس على اختلاف مداركهم العقلية وهو «إذا قال قائل في دعائة لشخص ـ أطال الله بقاءك ـ فقد قال له ـ أطال الله وجودك، لا زمانك ـ فإنّ الزمان، إنما يكون للموجود بوجوده المستمر فيه، وإلا فالزمان لا يطول، ولا يقصر، بل هو في استمراره، لكن وجود زيد، يستمرّ معه استمراراً أقل وأكثر، فالطول المقول بمعنى البقاء، إنمّا هو يقال للوجود لا للزمان. فالزمان بتقدير الوجود أولى منه بتقدير الحركة»[3].

٣ـ وأمّا بحسب المقرّر من الأصول فقد بحثوا في حقيقة الزمن، وقالوا: هل هو جوهر أم عرض، ثم وضّح البغدادي معنى الجوهر، ومعنى

---

(١) نفس المرجع السابق: ٣/ ٣٩.
(٢) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٧٨..
(٣) ابو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٣/ ٤٠.

العرض، وبيّن رأي من قال: إنّه جوهر، على أساس أنّ حدّه «هو الموجود لا في موضوع»[1] وقدّم كذلك قول خصومه، أنه عرض كبقية الأعراض، معتمدين في ذلك على «أنه متصرم متجدّد»[2]. ثمّ حلّل الرأيين ليخرج بنتيجة تعبّر عن تصوره للزمن، وهو أنه ليس جوهراً محوساً، ولا جوهراً قاراً في الوجود، بل هو كمّ، لكنّه ليس كمّاً متصلاً[3] في الوجود، لأنّ ما مضى منه، قد أنعدم، وما سيأتي لم يوجد بعد، إذ الوجود يفصله جزءاً بعد جزء أي إلى ماض ومستقبل، وهو أيضاً ليس كمّاً منفصلاً[4]، لأن بعضه يتلو بعضاً إلى درجة أن يشعر الإنسان بالاتصال المستمر دون توقف فيه. فهو متصل في ماهيته، منفصل في وجوده، يشبه في حركته خّطا تخطّه رأس أبرة دقيقة، فالخط نقطة متحركة، ولكن لكلّ موضع فيه نقطة متوهمة تعبّر عن «استمرار الزمان على الوجود كاستمرار خيط تجره على حدّ سيف بالعرض. . . فكلّه يلقى حدّ السيف، لكن لا يلقى منه إلا حدّاً بعد حدّ ونقطة بعد نقطة، ولا يقر على نقطة بل يتصل في اجتيازه»[5].

وما يمكن استخلاصه من كلّ هذا، هو أن أبا البركات البغدادي أراد أن يجعل الزمن نوعاً واحداً، ذا حقيقة واحدة وهو الوجود الذهني، الاعتباري، حتى يتخلص من معضلة وجود الباريء تعالى وجوداً زمانياً ـ باتفاق جميع متكلمي الإسلام ـ ويظل زمانه هو صلة ذاته تعالى ببقائه ووجوده الأبدي لأن معنى كون الوجود زمانياً، أنه لا يمكن حصوله إلا في زمان، كما أن معنى كونه مكانياً، أنه لايمكن حصوله إلا في مكان. لما

---

(١) نفس المرجع السابق: ٢/ ٧٣.
(٢) نفس المرجع السابق: ٢/ ٧٤.
(٣) نفس المرجع السابق: ٢/ ٧٧.
(٤) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.
(٥) نفس المرجع السابق: ٢/ ٧٨.

لهذا الوجود الزماني من علاقة بالحركة التي ينفيها البغدادي عن البارىء تعالى، لأنه عزّ وجلّ «ليس متحركّاً ولا ساكناً، ولا شكّ أنّه ليس في زمان، ولا له مدةّ ولا هو في مكان أصلاً، وليس هو جرماً، ولا جوهراً، ولا عرضاً ولا عدداً، ولا جنساً، ولا نوعاً، ولا فصلاً، ولا شخصاً، ولا متحركاً، ولا ساكناً، وإنمّا هو الحق في ذاته موجود مطلق، بمعنى أنه معلوم، لا إله غيره، واحد، لا واحد في العالم سواه، مخترع للموجودات، كلّها دونه لا يشبهه شيء من خلقه بوجه من الوجوه»[1].

ولئن تخلّص البغدادي من القول بوجود البارىء في زمان إلا أنه لم يميّز بين الزمن والدّهر والسرمد، بل جعل هذه العبارات كلّها ذات معنى واحد فيقول: «والذين جرّدوا وجود خالقهم عن الزمان، قالوا: أنه موجود في الدّهر والسرمد، بل وجوده، هو الدّهر والسرمد، فغيّروا لفظ الزمان وما تغير معناه. ولمّا قيل: ما الدهر، وما السرمد؟ قالوا: أنه البقاء الدّائم الذي ليس معه حركة. والدّوام من صفات المدة، والزمان، فغيروا الاسم، والمعنى المعقول واحد ينتسب إلى ما يتحرّك، وإلى لا يتحرك، فتختلف التسمية باختلاف النسبة للمعقول الواحد الذي هو المدّة والزمان»[2].

والحقيقة أنّ الكلام هنا يدو حول التمييز بين الزمن الحسي الذي يقاس بحركة الأجسام المتحرّكة، وبين الزمن المعنوي الذي لا يقاس، بل تشاهده النفس وتدركه إدراكاً مباشراً ذلك «أنّ الزمن لطيف بطبعه، من قبيل النفس، والمكان كثيف من قبيل الحسّ»[3].

---

(١) ابن حزم، الفصل: ١/ ١٨..
(٢) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٣/ ٤١.
(٣) أبو حيان التوحيدي، المقايسات: ص ١٧٢.

وقد تفطّن الخوارزمي[1] إلى ذاتية الزمن بالرّغم من صلته بالحركة، لأن الإحساس بالحركة لا يتحقّق إلا بالنفس التي تشعر بالمدّة ـ ومعناها عنده الدّوام ـ وهذا المصطلح غير ثابت في المعنى عند الحكماء والمفكرين، الأمر الذي جعل مفهوم المدّة يختلف بين القائلين بالزمن المطلق، على اعتبار أنها هي الزمن المطلق، الذي لا تعدّه الحركة بحسب المصطلح الذي أورده الرازي الطّبيب[2]، وبين القائلين بنسبية الزمن من حيث أنّه مدّة تعدها حركة الفلك، بحسب المصطلح الذي استعمله اخوان الصفا[3].

---

(١) الخوارزمي، مفاتيح العلوم: ص ١٣٧.

(٢) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، رسائل فلسفية: ص ١٩٥.
البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة: ص ٢٤٣.

(٣) أخوان الصفا، رسائل. الرسالة الرابعة عشر والخامسة عشر الكندي، رسائل فلسفية: ١/١٦٧.

الفصل الثاني

الزمن بين الإطلاق والنسبيّة

انّ البحث في وجود الزمن من حيث هو جوهر أو عرض، ومن حيث هو ذاتي أو موضوعي يفضي إلى التساؤل: هل أنّ الزمن مطلق أم نسبي؟ وما المقصود بالزمن المطلق، وبالزمن النسبي؟ وما هو موقف القرآن الكريم من هذه القضية؟

لقد أشار القرآن الكريم إلى الزمن النسبي، والزمن المطلق[1]، وفرّق بينهما تفريقاً واضحاً، كالذي يتعلّق بالألوهية والإنسان ولم يعترف القرآن الكريم بتجسيد المطلق، أي تصور الله تعالى في جسد، كما فعلت اليهودية والمسيحيّة، بل لم يصف الله إلاّ كما نزّه ذاته تنزيهاً مطلقاً، ووصفها بأنّها أحد، صمد.

كان كتاب الله واضحاً منذ البداية في التفرقة بين ضربين من الوجود الزماني هما: الوجود المتزمن النسبي، والوجود اللا متزمن، المطلق، وربط بينهما ربطاً حكيماً عميقاً يقوم على العلاقة بين المخلوق والخالق، والنسبي والمطلق. من أجل هذا فقد التّصور الخاطىء للزمن في الفكر الإسلامي ـ أويجب أن يفقد ـ كلّ ما تعلّق به من معاني المشقة والألم والنقصان والفناء والعدم، كما تصورها النّاس في العهد الجاهلي قبل مجيء الإسلام. وكما يميل إلى تأكيد هذه المعاني في العصر الحاضر أصحاب النزعة الوجودية الحديثة[2].

---

(١) انظر الباب الثاني: واقع الاستعمالات القرآنية للزمن

(٢) طلعت غانم الاسلام وتيارات الفكر المعاصر ص:١٥٣ ط ١٩٧٧م القاهرة

لقد تجردت كلمة الدّهر الدّالة على الزمن المطلق، والواردة في القرآن الكريم من إيحاءات معينة، كانت ترتبط بها في العصر الجاهلي، حين وضحت الغايات الوجودية للإنسان، وتوثّقت علاقة هذا الوجود المتزمن، بوجود آخر غير متزمن، فتعلقت آمال الزماني الفاني بالأبدية في رحاب هذه السرمدية التي هي مصدر كلّ خير وابتهاج.

لم يعد الزمن الماضي في الفكر الإسلامي، فناء ضاع واندثر مع الأيّام، يثير مشاعر الإحساس بالفقدان والحسرة على ما فات، ومضى، والعجز المطلق أمام الزمن، وإنمّا صار للماضي ـ في الدين الإسلامي ـ وجود ثابت محفوظ في كتاب الأعمال ليوم الحساب ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٣ ـ ١٤].

ينطوي الإسلام نفسه في تعاليمه على فكر زمني فذّ واضح، متصل ومتميّز عن كلّ الآراء الفلسفية المتباينة، فهو يشير: ـ إلى الزمن المعاش، وهو نسبي، ومتغيّر، نتيجة حركة الكواكب.

ـ وإلى الزمن الإلهي، مثل الدّهر والسرمد والبقاء والأبد، وهو من الأمور الغيبيّة استناداً إلى الآية الكريمة: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [الحج: ٤٧]. وحرف التشبيه في هذه الاية ـ وهو الكاف ـ جاء ليفيد البيان والإيضاح وتقريب الحقيقة التي لا سبيل إلى إدراكها حسّياً عن طريق الذهن البشري. وكذلك الشأن في قوله عزّ وجلّ: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤].

ولكن السؤال الهام الذي يتبادر إلى الذهن هل أنّ الزمن هو واحد، وفي نفس الوقت متغير في امتداده من البداية إلى النهاية، أم هناك زمنان مختلفان؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال بالتحليل، يبدو لي أنّه من الضروري أن

أبيّن مفهوم المطلق والنسبي بوجه عام حتى يتسنى التمييز بين الزمن النسبي، والزمن المطلق.

ورد في لسان العرب: المطلق هو ما كان مكتفياً بذاته، غير متوقف في فهم معناه على غيره. ثم بيّن المطلق لغة واصطلاحاً فقال:

ـ المطلق لغة: هو ما كان بلا قيد ولا وثاق.

ـ وفي الاصطلاح جاء على أربعة محاور:

أ ـ في المنطق: هو ما لا يتوقف إدراكه على غيره، ويقابل المضاف.

ب ـ وفي الأخلاق والسياسة: ما لا يحده حدّ ولا يقيده قيد، ومنه الخير المطلق، والسلطة المطلقة.

ج ـ وفي مجال عالم الغيب: هو ما لا يفتقر في تصورّه، ولا في وجوده إلى شيء آخر. ومنه الوجود المطلق(١). أي كلّ ما كان مكتفياً بذاته غير متوقف في فهم معناه على غيره.

د ـ والمطلق في الدين: هو الله سبحانه وتعالى.

كلّ هذه المعاني المحددة لمفهوم المطلق تدور حول كلّ ما هو ثابت لامتناه، كامل في ذاته، لا يتوقّف وجوده على اي شيء آخر عدا نفسه، ويحتوي في ذاته على كلّ شيء في الوجود. هذا الوجود الخاضع لكمال المطلق وهو الله جل جلاله.

وعكس المطلق هو النسبي، ينسب إلى غيره، أو يصف ظاهرة مّا في علاقاتها وارتباطاتها بغيرها من الظواهر واعتمادها عليها، فهو بوجه عام: المقيّد بغيره، المرتبط به، ومنه الحكم النسبي، والزمن النسبي أو المضاف.

---

(١) ابن منظور، لسان العرب: ١/١٣. مادة طلق.

وإذا كان هذا هو معنى المطلق، والنسبي. فأيّ مفهوم من هذه المفاهيم ينطبق على الزمن حتى يقال فيه: زمن مطلق، أو زمن نسبي؟ وهل يعرف الزمن بالمعاينة أم بالعقل والشعور الباطني النفسي؟

١ـ الزمن المطلق:

يعرف الزمن المطلق بالزمن الحقيقي، لأنّه في نظر بعض المفكرين «قائم بذاته مستقل[١] بطبيعته في غير نسبة، بدون النظر لأي شيء خارجي، يسيل باطراد، ولا يرتبط بالحركة»[٢]. وهو جوهر في زعم أفلاطون، ومحمّد بن زكريا الرازي، ومدّة عند ابن حزم وفخر الدين الرازي وأبي البركات البغدادي، وديمومة عند برجسون.

وكلّ من يعتبر الزمن مطلقاً، فقد جعله مبدأ[٣] من ضمن المبادىء الأولى في الكون أو جوهراً، سواء أكان حسياً أم غير حسي، ثابتاً قاراً قائماً بذاته في الوجود، غني عن المكان للطافته، وشفافيته، «لا في موضوع، يعرض له التبدل والتغير بالقياس إلى الأشياء المتبدلة المتحركة بالنسبة إلى الحركة بالفعل والقوّة، ومن حيث يتصوّر»[٤]. وحجة من قال: أنّ الزمن

---

(١) يصنّف فخر الدين الرازي في كتابه المطالب العالية ٢/٢٦٨ من الفصل السادس، القائلين بأنّ الزمان جوهر قائم بنفسه، مستقلّ بذاته إلى فريقين:
أ ـ منهم من قال: إنّه وإن كان كذلك، لكنّه ممكن بذاته واجب بغيره للدّلائل الدّالة على أن واجب الوجود لذاته ليس إلا الواحد.
ب ـ ومنهم من قال: إنّ الزمان جوهر واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لعينه.
(٢) ماهر عبد القادر محمد علي، نظرية المعرفة العلمية: ص ١٤٩.
(٣) يقول الجرجاني في تعريفاته: ص ٨٥.
«المبدأ ما يعلم بذاته، ويحصل منه العلم بشيء آخر».
ويقول ابن سينا في النجاة: ص ٢١١.
«المبدأ كل ما يحصل منه وجود شيء آخر، ويتقوم به».
(٤) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٢/٧٦.

جوهر واجب الوجود، بحسب ما ذكره أبو البركات البغدادي: «أنّه ممّا لا يتصور الذّهن ارتفاعه وعدمه، بل يتصور وجود كلّ شيء، وعدم كلّ شيء معه وبالنسبة إليه، ويتصور كلّ شيء فيه، ولا يتصوره في شيء»[١] ثمّ «إن حصلت الحركة فيه، ووجدت لأجزائها نسبة إليه سمي زماناً، وإن لم توجد الحركة فيه سمي دهراً»[٢].

ويعتمد القول: أنّ الزمن مطلق، على اثبات أنه جوهر لا يقبل العدم «وإلا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقّق إلا مع الزمان، فيلزم وجوده حال عدمه، وهو محال»[٣]. وأن وجوب وجوده لا يحتاج إلى إثباته بالأدلة. إذ أن كل محاولة لرفع الزمن توجب إثبات الزمن، لأنّ رفعه لا يتم الا قبل شيء وبعد شيء آخر. فالقبلية والبعدية لا تكون إلا بالزمن.

وإذا ما صحّ هذا وتأكّد أنّ الزمن لا يجوز أن يرفع وجوده لعجز العقل عن تصورّ الحدوث، ومعنى الدّوام إلا به، ثبت أنه ليس بعرض، وكل ما ليس بعرض فهو موجود وجوهر. وإذا كان جوهراً واجب الوجود فهو أزلي.

وفي الحقيقة هذا يعتبر من الآراء المتطرّفة والمبالغة في اعتبار الزمن جوهراً أزلياً قائماً بذاته لأنه يؤدّي إلى القول بوجوده مع الله تعالى إلا إذا كان يمثل صفة من صفاته. هذا مع العلم أنّ الغزالي لم ير حرجاً من القول بوجود الزمن مع الخالق، لأنه يرى أنه لا يتنافى مع وحدانيته تعالى وارادته القديمة[٤].

---

(١) نفس المرجع السابق: ٢/ ٧٤.
(٢) الايجي، المواقف: ١/ ٤٧٢.
(٣) ابو الثناء الأصفهاني، مطالع الأنظار على طوالع الأنوار: ص ١٧٧ الايجي، المواقف: ١/ ٤٧٢.
(٤) الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص ١٠٨ و١٠٩.

بيد أنّ هذا الرأي لا يخلو من اشكال، وخاصة في النقطة الأخيرة منه، وهو كونه جوهراً أزلياً، ليس من خصائصه أن يتعلّق وجوده بالحركة التي عادة ما تكون مقترنة بالزمن النسبي. ولهذا جوّز الرازي الطبيب وجود الزمن حتى ولو لم توجد الحركة. فهو تارة يوجد معها فيقدرها، وتارة يكون مجرّداً مطلقاً، وسمى بالدّهر والسرمد[١].

ثمّ انّ غياب الحركة لا يمنع الزمن من الإنسياب والسيلان، والتتابع، فكما أنّ المكان هو الحاوي لكل المادة والأجسام، فإن الزمن هو وعاء كل التغيّرات من بينها الحركة. وبمعنى آخر فإنّ «الزمن هو بشكل مّا مكان الحركة»[٢]. ولهذا قال أصحاب هذا الرأي: أن الحركة في الزمان، ولم يقولوا أنّ الزمان في الحركة[٣]. واستندوا في ذلك إلى أنّ معرفة الزمن عند العقليين والمثاليين بديهية ضرورية غنية عن البيان والبرهان[٤] ثابتة في النفس حتى في حالة انعدام الحركة. وهذا يفضي إلى القول بأنّ الزمان حالة نفسية باطنية، أو هو أمر متوهّم كما يذهب إلى ذلك الأشاعرة[٥]. يقول الأصفهاني: «إذا توهمنا الزمان توهمنا الحركة»[٦]. قال حنين بن اسحاق: «والزمان عدد وإن كان واحداً لأنّه بالتّوهم كثير، فيكون أزمنة بالقوّة والوهم لا بالوجود والعمل»[٧].

---

(١) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة: ص ٢٤٣ دائرة المعارف الإسلامية: ١٠/ ٣٩٤.

(٢) ماهر عبد القادر محمد علي، نظرية المعرفة العلمية: ص ١٥٠.

(٣) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٢/ ٧١.

(٤) فخر الدين الرازي، المطالب العالية: ص ٢٠٧.
ابو بكر بن زكريّا الرازي، رسائل فلسفية: ص ٢٧٢.

(٥) دائرة المعارف الاسلامية ١٠/ ٤٠١.

(٦) الأصفهاني، الأزمنة والأمكنة ١/ ١٣٩.

(٧) نفس المرجع السابق: ١/ ١٤١.

٢ـ الزمن حالة نفسية:

كثيراً ما يفهم الإنسان الزمن على أنه فكرة من أفكاره، ومقياس من صنعه، فهو يقيسه بإحساسه، وبعناصر تتعلّق بنفسه وبالمرئيات، والمحسوسات، وما يصيبها من تغيّر وتحوّل، وفكرة الزمن في حقيقة الأمر، هي من الأمور النسبية شأنها في ذلك شأن الإحساس بالأبعاد والأحجام، وبالحرارة والبرودة وبالأشكال والألوان، وهذه العناصر كلّها لا تدركها إلا الذات البشرية.

انّ حقيقة الحياة الإنسانية لا تحسب بالساعات، والأيام، والسنين، بل تحسب بالمدّة التي تحيا بها الأحداث والتجارب. وما الحوادث النفسيّة الاّ كنه ذلك الزمن: «فالمدّة الزمانية هي الأصل وأنّ الحوادث معتمدة عليها وخارجة منها»[(١)].

ويستفاد من هذا أنّه غير مجد كثيراً أن تقاس أطوار الحياة الإنسانية بالزمن الطبيعي النسبي، لأنّ الحياة الإنسانية لا يمكن أن تقسم إلى أطوار زمنية تحسب بوحدات زمانية اصطلاحية، وإنّما يجب أن تقسم إلى أطوار نفسية تحسب بوحدات الزمن النفسي، قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: ١٤].

وبهذا الاعتبار يكون الزمن هو نسيج الحياة النفسية الباطنية، لا يدركه الفرد ادراكاً صحيحاً، إلا إذا رجع إلى ضميره وعزله عن جميع التأثيرات الخارجيّة والأجنبية عنه، فلا يسمع صوتاً ولا يرى شكلاً، ولا لوناً، ولا صورة حتّى يتخلّص من الآراء والأفكار. ففي هذه الحالة عندئذ يشعر بضرب من التدفّق المستمر نحو الحاضر، قد حلّله الغزالي (٤٥٠هـ ـ ٥٠٥هـ) تحليلاً عميقاً، وبينّه بياناً واضحاً ضافياً، يجعل الإنسان يدرك

---

(١) علي البلهوان، مشكلة المعرفة عند الغزالي: ص ٩٧.

معه، عندما يدقّق النظر، أنّه لا يجد معنى للزمن إلا ما مضى منه وانقضى، وإذا نظر إلى الحاضر أدمجه في حقيقة الأمر في الماضي، إذ الحاضر بمجرد وجوده يكون ماضياً. أمّا المستقبل فإنه لا يمكن تصوّره إلا على أساس كونه ماضياً، إذ كثيراً ما يتصور الإنسان نفسه موجوداً وكأنّ حوادث المستقبل قد مرّت وانقضت وصارت في طي الماضي. والماضي الذي هو الزمن، لا يتصور إلا متجهاً اتجاهاً واحداً في سيره لا ينقلب ولا يعود، ولو انقلب لما كان زماناً. وهذه هي خاصيته المميزة له عن بقية الأبعاد الأخرى(١).

وليس للزمن في نظر الغزالي وجود ذاتي مستقلّ عن الحوادث، كما ليس له ذات تدرك بأيّ كيفية من الكيفيات، ولكنه يرى أن الوهم بنوعيه(٢) يعمل عملاً هاماً حتى يخيل إلى المرء أن للزمن ذاتاً ووجوداً شخصياً يتعدّى عالم المحسوسات، ويجعله فراغاً زمانياً كائناً بعينه، لأنّ الوهم ليس له عالم خاص به بل يشترك في عالمي العقل والحس، ولهذا فلا يقدر على

---

(١) يتفّق جلّ العلماء والمفكّرين، أنّ للزمن بعد واحد، في حين أن للمكان ثلاثة أبعاد وهي: الطول والعرض والارتفاع.

(٢) الغزالي، معيار العلم: ص ٣٦ و٣٧.
يقسّم الغزالي الوهم إلى نوعين: أ ـ وهم كاذب.
ب ـ وهم صادق. ولكن ليس جميع ما في الوهم كاذباً، وليس جميع ما فيه صادقاً، وأنّه ليعسر على العقل أحياناً التفريق بين صدق الوهم وكذبه، ووضح الغزالي هذا بقوله:
«أنّ القضايا الوهمية لما انقسمت إلى ما يصدق وإلى ما يكذب وكانت الكاذبة منها شديدة الشبه بالصادقة اعترض فيها قضايا استعصى على النفس تمييزها عن الكاذبة ولم يقو عليها إلا من أيده الله بتوفيقه، وأكرمه بسلوك منهاج الحق بطريقة. فانقسمت العقليات إلى ما هان دركها على الأكثر وإلى ما استعصى على عقول الجماهير إلا على الشذّاذ من أولياء الله تعالى، المؤيدين بنور الحق الذي لا تسمح الأعصار الطويلة بوجود الآحاد منهم فضلاً عن العدد الكثير الجم».

التخلّص من عالم الحس، ولا يرى فيه حادثاً إلا بعد حادث آخر، ولا يمكنه أن يتصور حادثاً لا حادث قبله[1]. يقول الغزالي: «ولتتحقّق قبل كلّ شيء أن فيك حاكماً حسيّاً وحاكماً وهمياً وحاكماً عقلياً، والمصيب من هؤلاء الحكام هو الحاكم العقليّ»[2].

ويتفّق برجسون (١٨٥٩م ـ ١٩٤١م) اتفّاقاً واضحاً جلياً مع الغزالي، في اعتبار أن الزمن ليس له وجود ذاتي، وإنّما هو الماضي الممتد باستمرار، وبلا رجوع وما ندركه من الزمن يكون مقترناً مع ادراكنا الذهني[3] للمحسوسات. وكما أن المكان تابع للامتداد، فإن الزمن يكون تابعاً لحركة الأجسام.

ولمّا كان برجسون، يرى أنّ الزمن الحقيقي هو الزمن النفسي الباطني، وهو ما عبّر عنه ـ بالديمومة[4] ـ فإنّ مفهوم الزمن عنده، وهو جدّة مستمرّة، وخلق جديد، وإبداع لصور لم تكن موجودة من قبل، ولم يكن وجودها منتظراً. فليس الزمن الحقيقي عبارة عن لحظة تعقب لحظة أخرى.

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص ٧٢.
علي البلهوان، مشكلة المعرفة عند الغزالي: ص ٩٩.

(٢) الغزالي، معيار العلم: ص ٢٩ و٣٠.
علي البلهوان، مشكلة المعرفة عند الغزالي: ص ٩٤.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية: ١٠/٤٠٢.

(٤) عند برجسون، الديمومة، هي الزمن الباطني. ومن أهمّ مميّزاتها:
أ ـ أنها زمن لا يخضع للمقاييس التي يخضع لها الزمن الفيزيائي.
ب ـ أن لحظاتها لا تخضع للتآني.
ج ـ أنّها زمن لا صلة له بالمكان، لأنه خاص بالمعطيات المباشرة للشعور.
د ـ أن لحظاتها تتجدد بلا انقطاع.
هـ ـ أنها زمن كيفي محض.
انظر، مجلة كليّة الآداب لجامعة محمد الخامس بالمغرب، مصطلحات فلسفية: ص٥٣.

وإنّما هو امتداد الماضي باستمرار. وهذا الطابع الذي يتصف به الزمن، يتمثل في الحياة النفسية الباطنية بشكل واضح، فإنّ ماضينا يتعقبنا في كلّ لحظة من لحظات حياتنا وليس من شكّ في أنّنا لا نفكّر إلا بجزء صغير من ماضينا ولكنّنا نرغب، ونريد، ونعمل بهذا الماضي كلّه. «فكلّ ما فكرنا فيه، وما شعرنا به، وما أردناه منذ طفولتنا المبكرة، لا يزال عالقاً بنفوسنا، متجهاً نحو الحاضر الذي يوشك أن يتصل به، ضاغطاً بقوة على باب الشعور الذي يريد أن يدعه خارجاً»[(١)].

وقد شبّه برجسون الزمن المتدفّق، المستمر في الباطن، بالأنغام الموسيقية المتركبة من أصوات مستقلّة متتالية، تجعل الإنسان يدرك القبل والبعْد، بمعنى إدراك التعاقب والتوالي.

ومن الطّريف أن جماعة من علماء النفس الألمان[(٢)] أرادوا أن يخضعوا آراء الغزالي وبرجسون للتجربة، ويحققوها بطريقة علميّة تجريبيّة، فرأوا أنّ البَعْد والقَبْل لا يدركان بالإضافة إلى الحوادث النفسيّة، إلا إذا أحست النفس الحادث الثاني، وتأثير الأوّل ما زال موجوداً فيها لم يضمحل تماماً. ثمّ يظهر الحادث الثالث وتأثير الأولين مازال باقياً فتتركب منها جميعاً النغّمات أو الرنّات التي تحدّث عنها برجسون. ثم يكون في آن واحد الشعور بالقَبْل والبَعْد، لأنّ ذلك الشعور لا يحصل إلا إذا تجاوزت

---

(١) برجسون، التطور الخلاق: ص ٥.
زكريا إبراهيم، الزمان النفسي: ص ٧٠٠ مجلة الرسالة عدد ٦٢٦ س ١٣ سنة ١٩٤٥م.

(٢) من أشهر هؤلاء العلماء «وليام فوندت» (١٨٣٢ ـ ١٩٢٠) Wilhelm Wundt وهو أستاذ جامعي في علم النفس التجريبي. أسّس أوّل مخبر في علم النفس التجريبي بألمانيا سنة ١٨٧٩م. وقام بدراسات عديدة، وهامة في الزمن وتأثيراته على النفس. ومن أشهر تلاميذه الاستاذ «ادوارد تتشينر» rdward Jikchener (١٨٦٢ ـ ١٩٢٧م).

الحوادث في النفّس ووقعت غير منفصلة. فانبرى هؤلاء العلماء الألمان يقيسون ليضبطوا الزمن الذي تبقى فيه النفّس متأثرة بمؤثر حسّي، بعد انفضال الحس عن ذلك المؤثر، فلاحظوا أنّه يكفي للعين جزء من خمسمائة من الثانية لتفرق بين شرارة كهربائية وأخرى تليها، وقد يكون جزء من المائة من الثانية كافياً بالنسبة للسمع ليدرك بين صوتين متتابعين(١).

وفي حقيقة الأمر، أنّ إدراك المجردات والمحسوسات أمر جدّ متشعب، لأنّ النفس تشارك فيه مشاركة فعّالة، فقد تعلو الأصوات إلى درجة لا يسمعها المرء، وينصح اللون إلى درجة لا يراه، ويتضع الشكل إلى درجة لا يتفطّن إليه، لأن الإنسان لا يدرك الأصوات، والألوان والحرارة، والبرودة إلاّ إذا كانت على درجة معينّة من الذبذبات والإشعاع، وما زاد على تلك الدّرجة أو نقص من المدّة الزمنية، خرج عن دائرة إدراك المحسوسات.

ولكنّ الغريب في الأمر أنّ هؤلاء العلماء أرادوا أن يوضحوا للنّاس، ويبينوا لهم حقيقة الزمنن فالتجأوا إلى الزمن الآلي الاصطلاحي. ليقيسوا زمن الحركات النفسية، علّهم يدركون طبيعة الزمن، وعلاقته بالنفس البشرية، ولكنّهم غفلوا، ولم ينتبهوا إلى أن المدّة الزمانية أو الدّيمومة هي الأساس، وأن كلّ الحوادث معتمدة عليها، ونابعة منها.

وهكذا يبقى الإنسان دائماً أمام لغز، غامض، دون حلّ بين عنصرين من عناصر الزمن، وهما: الزمن الآلي الاصطلاحي، والزمن النفسي الباطني، اي بين الزمن المطلق والزمن النسبي. ولعل المقارنة تقرّبنا من الفهم أكثر، ومن الإدراك تعمقاً.

---

(١) علي البلهوان، مشكلة المعرفة عند الغزالي: ٩٧.

فما هو الفرق بينهما يا ترى؟

الفرق بين الزمن الآلي الاصطلاحي، والزمن النفسي:

يمكن تلخيص الفرق بين الزمن الآلي الاصطلاحي والزمن النفّسي في النقّاط التالية حتّى يزداد مفهوم الزمن أكثر وضوحاً، وبياناً، ودقّة:

١ـ إنّ جوهر حياة الإنسان، هو الزمن النفسي، وليس الزمن الآلي، حتّى وان خضع في بعض الأحيان تحت تأثير المنبّه الخارجي.

٢ـ انّ الزمن الآلي غريب عن الإنسان لأنّه نتاج تفكيره، وملاحظته لهذا الكون، وصنعه له بواسطة آلة السّاعة، في حين أن الزمن النفسي الباطني هو جزء من كيان الفرد بل هو جوهر نفس الفرد.

٣ـ انّ لحظات الزمن الآلي تهوي إلى العدم، أمّا لحظات الزمن النفسي، فإنّها لا تهوي إلى العدم مطلقاً، بل تنقش في الشعور واللاشعور.

٤ـ تحسب قيمة الفرد بالنسبة للزمن الآلي الاصلاحي بعدد السنين التي عاشها، أمّا قيمته بالنسبة للزمن النفسي فتكون بثراء حياة الإنسان الباطنية، التي تميزه عن بقية البشر، فهو يمثل تاريخاً قائماً بذاته، وهذا التاريخ هو الذي يحركه وفقاً لإيقاع الحالات الباطنية، والحركات الدّاخلية، فكل إنسان يحمل في ذاته الطابع النفسي لكلّ أحداث حياته لأنّه خلاصة لتلك الحالات النفسية التي مر بها، وهذا ما يفسر سبب تعلّق الإنسان بالماضي.

٥ـ انّ الزمن الالي قابل للإعادة والتكرار بالنسبة لحالة واحدة، عدّة مرات، في حين أن الزمن النفسي، غير قابل للاعادة، وبعبارة أوضح، أن الإنسان السوي لا يستطيع أن يعيش، أو أن يحيا حالة واحدة بذاتها مرّتين، لأنّ هذا يتطلّب منه أن يلغي وجود الذاكرة التي تحتفظ

بالماضي[1]، وهذا مخالف للطّبيعة البشرية.

٦ـ انّ الزمن الآلي يسير حسب ايقاع متناسق مطّرد لأنّه مكوّن من فترات متساوية، لا تتغيّر فهو يقاس بقياس المكان، أمّا الزمن النفسي فهو على العكس من ذلك، فهو لا يخضع لقياس المكان، وكلمّا أراد الإنسان قياسه إلا وأحس بانعدامه، لأنّه يختلف في سرعته لدى الإنسان الواحد حسب فترات حياته المختلفة. فالزمن يطول ويقصر حسب مرحلة الطفولة والشيخوخة، وحسب حالة الصحة والمرض، والسعادة والشقاء.

ومهما يكن من أمر فإنّ حياة الإنسان كلّها تمثل زمناً ينساب نحو اتجاه واحد، مثل مفهوم الزمن الوارد في القرآن الكريم، وهذا الزمن ذو مرحلتين: مرحلة وجود الإنسان في الحياة الدنيا، ومرحلة وجوده وبقائه في الحياة الآخرة. وأقرب تحديد لهذا المفهوم هو ما ذكره أبو البركات البغدادي حين قال: «الزمان مقدار الوجود»[2].

٣ـ الزمن النسبي:

يعتبر الزمن النسبي، الظاهر ظهوراً عيانياً لدى جميع النّاس، مقياساً محسوساً وخارجياً بالنسبة للزمن المطلق[3]، يقدّر بحركات الأجسام والكواكب. وعادة ما يستخدم بدلاً من الزمن الحقيقي، إذ أن الزمن النسبي، المستعمل في الحياة العادية يكون على هيئة ساعات، وأيّام، وشهور، وأعوام. وهو يصلح لتحقيق الأعمال اليومية المتعددة الوجوه،

---

(١) برجسون، التطور الخلاق: ص ٥ و٦.
زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة: ص ٣٠٩.

(٢) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٣/ ٣٩
الايجي، المواقف: ١/ ٤٧٧.

(٣) ماهر عبد القادر محمد علي، نظرية المعرفة العلمية: ص ١٤٨.

ويستخدم في الفلك كمقياس لحركة الأجرام السماوية، وغيرها، لأنّ زمن الفلكيين، وأصحاب الأعمال اليومية مرتبطة بالحركة، التي عادة ما تكون متغيّرة بسبب السرعة والبطء، وبُعد الجرم، وقربه عن النّاظر. فالقول بنسبية الزمن في الحياة الدّنيا يكون أولى وأجدر، إذ هو يخالف مفهوم الزمن الواحد المطلق الذي ينتظم به الكون بأسره، والسبب في ذلك وهو أنّ الزمن النسبي، أو الطبيعي، قد زوّد الإنسان منذ نشأته بفكرة هامة، وهي علاقة الترتيب بين الأشياء والتي بدورها ينشأ عنها الترتيب الزمني، والتي أصبحت موضع اهتمام الناس أجمعين، ولذلك لا يمكن الحديث عن أزمنة متعاقبة إلا في الزمن الحسي النسبي الذي لا يدخل في تحديد طابع الوجود وما هيته.

ذلك أنّ مقاييس الإنسان الزمنية لا تعد شيئاً إزاء المقاييس الكونية الشاسعة البعيدة. وأن هناك فرقاً شاسعاً بين الوحدة الزمنية الأرضية، والوحدة الزمنية الكونية. ويكفي أن يلقي الإنسان نظرة سريعة في هذه الآيات الآتية ليستنتج نسبية الزمن، بعد ترجمتها إلى أرقام حسابية تبلغ تارة ـ على سبيل المثال ـ ٣٦٥٠٠٠ ضعفاً= ٣٦٥يوماً× ١٠٠٠. بحساب القرآن الكريم نفسه، ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [الحج: ٤٧]. وقال العلي القدير في موضع آخر: ﴿ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة: ٥]. وتبلغ تارة أخرى ١٨٢٥٠٠٠٠ ضعفاً =٣٦٥يوماً ×٥٠٠٠٠. بصريح بقوله جلّ وعلاّ: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤]. الأمر الذي يفسّر لنا ما يتصوّره النّاس يوم القيامة أن حياتهم الدنّيا لم تكن سوى ساعة من نهار[1].

والقرآن الكريم، لمّا أشار إلى الزمن المطلق، لم يكن هدفه من ذلك

(١) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ: ص ١٢٠.

بيان استقلاله عن الموجودات، كأنّه جوهر قائم بذاته، يحدد ماهية الوجود، وإنما ليبيّن التناسب الزمني بينه وبين الزمن النسبي، لأنّ هذا الزمن في تصوّر الإنسان يختلف عمّا هو في وضعه الإلهي الذي لا يحد.

ويستخدم القرآن الكريم، في نطاق تجربة الإنسان في الحياة الدّنيا، المقاييس التي تصلح لهذه التجربة فذكر بكلّ وضوح ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ [التوبة: ٣٦].

إذا كانت هذه هي معاني الزمن المطلق، والزمن النسبي، فما هو موقف المتكلمين، وفلاسفة الإسلام من هذين الصنفين من الزمن؟

انقسم مفكرو الإسلام من متكلمين، وفلاسفة إلى فئة تعتبر الزمن نسبياً، وأخرى تعتبره مطلقاً، تبعاً لتحديداتهم لحقيقة الزمن، وأن كانوا كلهم انطلقوا من مبدإ واحد وهو أنّ الزمن الطبيعي المعاش في الحياة الدنّيا وهو زمن نسبي.

وأغلب المتكلمين، والأشاعرة بالأخص، ينفون وجود الزمن باعتباره حقيقة ذات وجود خارجي، أو ذاتاً مستقلة، وما هو في الحقيقة سوى أمر نسبي، حاصل من تقدير الأشياء بعضها ببعض، كما قال أبو الهذيل العلاف: «الوقت هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل وآخر، وأنّه يحدث مع كلّ وقت فعل»(١). أو هو بحسب تعريف الأشاعرة «متجدد معلوم يقدّر به متجدد مبهم لإزالة أبهامه»(٢).

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٢/ ١١٦.
ـ علي فهمي خشيم، الجبائيان: ص ١٧٨.

(٢) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ٣/ ٦٢١
محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي: ص ٤٥٣.

ولئن كان جلّ المتكلّمين يقولون بحدوث الزّمان وتناهيه، تبعاً لحدوث العالم وتناهيه[1] - نتيجة لتصورهم لمفهوم الزمن وتعريفهم له - فإن البيضاوي (ت ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م) تفطّن عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. إلى ضرورة تقسيم الزمن حسب مفاهيه إلى ثلاثة أقسام: المدّة، والزمان، والوقت، وليتخلص من اعتبار المدّة من الزمن المطلق - كما قال بذلك الرازي الطبيب - وصلها بالحركة المستمرّة، بدوام وجود الفلك حيث قال: «المدّة المطلقة امتداد حركة الفلك من مبدئها إلى منتهاها»[2] فهو بذلك يشير إلى جملة الزمن من بداية خلقه إلى نهايته.

ولكنّ أبا البركات البغدادي، لم يفرّق بين الزمن والدهر والسرمد، وبالتالي لم يميّز بين الزمن النسبي والزمن المطلق بل هي كلّها - في اعتقاده - نوع واحد لمعنى معقول واحد، وإن تعددت الأسماء وتغيّرت. فالزمن حسب رأيه هو «مقدار الوجود»[3] مهما تنوعّت الموجودات، وتعددت، فهي كلّها لها مدّة، بها يتحقّق وجودها، بغض النظّر عن طول المدّة أو قصرها. فهي ليست كالزمن يرتفع بارتفاع الحركة. وللتأكيد على أهميّة المدّة، قال أبو البركات البغدادي «والذين جرّدوا وجود خالقهم عن الزمان قالوا بأنّه موجود في الدّهر والسّرمد، بل وجوده هو الدّهر

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص ٩٦.
فخر الدين الرازي، المطالب العالية: ٢/ ٣٩.
(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل: ١/ ٤٥٨.
(٣) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٣/ ٣٩.

والسرمد»[1]. فهم لم يفعلوا شيئاً سوى أنّهم غيّروا في الحقيقة لفظ الزّمان وما تغيّر معناه.

وما يمكن استنتاجه من هذا القول أنّ البغدادي ربط بين المجرّدات والمحسوسات، وجعل معنى الزمن دلالة على علاقته بمدة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً. فلو لم يكن الجرم موجوداً، لما وجدت المدّة، وكذلك لو لم تكن المدّة موجودة، لما وجد الجرم «والله تعالى ليس جرماً ولا محمولاً في جرم، فلا زمان، ولا مدّة»[2] تعالى الله عن ذلك علواً كثيراً.

إلّا أنّ فخر الدين الرازي، بقي مضطرباً ومتردداً بين القول بوجود الزمن المطلق، وبين القول بالزمن النسبي، فقد تحولّ من المذهب الأرسطي إلى المذهب الأفلاطوني، ماراً بفترة تردد وشكّ. وفي كثير من المواضع من كتابه المباحث المشرقية، تظهر جليّة نزعته الأرسطية من ذلك قوله: «ستعرف بعد ذلك أنّ الزمان ليس له بداية ونهاية، وتعرف أنّه متعلّق بالحركة»[3].

وفي كتابه شرح عيون الحكمة، والمطالب العالية، يميل إلى النزعة الأفلاطونية. ويقول في الكتاب الأوّل: «والأقرب عندي أنّ الحقّ في الزمان، وفي المدّة، هو مذهب أفلاطون، وهو أنّه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته.... وهو إلى المعالم البرهانية اليقينية أقرب وعن ظلمات الشبهات أبعد»[4].

---

(١) نفس المرجع السابق: ٣/ ٤١.
(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق: ص ٦١.
ابن حزم، الفصل: ١/ ١٧ و١/ ١٨.
(٣) الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٢٩.
(٤) الرازي، شرح عيون الحكمة: ص ١٥٦أ
(عن محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي: ص ٤٥٥. =

وفي كتابه المطالب العالية، يخالف أرسطو القائل بأنّ الزمان عبارة عن مقدار الحركة الفلكية[1]، بالأدلة الدّالة على فساده.

ثمّ يميل إلى رأي المتكلمين بعد عرضه لأقوال المختلفين في معضلة الزمن في كتابه الملخص قائلاً: «هذا ملخص ما عندي، فيما قيل في الزمان. والأقرب أن يقال: إنّه لا معنى للزمان إلا حصول بعض الحوادث مع بعض أو قبله أو بعده»[2]. وسار في نفس هذا الاتجاه في التفسير الكبير حيث أوضح أنّه: «عبارة عن المدّة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية»[3].

وفي النّهاية، بعد درسه وتحليله لكلّ المذاهب التي تناولت معضلة الزمن، يعترف بعجزه عن الوصول إلى نتائج حاسمة في الموضوع فيقول: «واعلم أنّي إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان، فليكن طمعك أيّها القارىء من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كلّ جانب»[4].

وعلّق محمد اقبال على هذا النص بقوله: «وفخر الدين الرازي هو الوحيد بين علماء الإسلام الذي اختص معضلة الزمن بعنايته الفائقة، فقد تناول بالدرس الممحص في كتابه: المباحث المشرقية، جميع الآراء المعروفة في عصره، وهو على الجملة ينهج منهجاً موضوعياً»[5].

= الرازي، المطالب العالية: ٢/ ٣٦.

(١) الرازي، المطالب العالية: ٢/ ٢١ و٢٧.

(٢) محمد صالح الرزكان، فخر الدين الرازي: ص ٤٥٥.

(٣) الرازي، التفسير الكبير: ١/ ١٨١.

(٤) الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٤٧.

(٥) محمد أقبال، تجديد الفكر الديني: ص ٩٠.

وهكذا يبدو جلياً ممّا سبق أنّ أهل الفكر من العلماء المسلمين رفضوا بطبيعة الحال رفضاً باتاً كلّ ما كان يقال في الزمن من آراء باعتبار أنّه مبدأ أعلى للعالم، أو جوهر[1]، وما وصل إليهم من دراسات حول الزمن في هذا المجال، يعود إلى التّراث الفارسي، أو اليوناني، الذي يعتبر الزمن مطلقاً، وهو إحدى المبادىء الخمسة للعالم[2] شأنه في ذلك شأن المكان.

وكانت هذه الآراء معروفة عند الكثير من المسلمين، لكنّها لم تلق قبولاً كبيراً، ولا انتشاراً واسعاً، لما كانوا عليه من تعلق بما جاءت به العقيدة الإسلامية من أنّ الله تعالى هو وحده المطلق القديم، الذي لابداية له ولا نهاية. باستثناء ما ظهر من مبادىء خمسة مشابهة لتلك مع اختلاف في ذواتها، وفي أسمائها، بين أتباع الحكمة الهرمسيّة وبين صابئة حران، وبين الإسماعيلية[3].

---

(١) أبو الثناء الأصفهاني، مطالع الانظار على طوالع الأنوار: ص ١٧٧.

(٢) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة: ص ٢٤٣

ابن حزم، الفصل: ٣/ ٢٤.

ذكر اليعقوبي في تاريخه: ١/ ١٨٤ بمناسبة الكلام عن كتاب «سمع الكيان» أو «الخبر الطبيعي» لأرسطو أنه «بيّن فيه عن الأشياء الطبيعيّة، وهي خمسة، المشتملة على الطبائع كلّها، التي لا وجود لشيء من الطبائع دونها» وهي:

أ ـ العنصر أو الهيولى أو المادة بحسب الاصطلاح الذي ساد قديماً.

ب ـ الصورة.

ج ـ المكان.

د ـ الحركة.

هـ ـ الزمان.

وهذه العناصر منها اثنان جوهران، وهما العنصر والصورة، والثلاثة الباقية، أعراض جوهرية.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية: ١٠/ ٣٨٣.

ويبطل ابن حزم (ت ٤٥٦هـ = ١٠٦٢م) القول بالمبادىء الخمسة، والقول بوجود زمن مطلق ـ الدّهر ـ لأنّه ينطوي على معنى ثابت قائم بنفسه موجود، ومستقل عن مدّة وجود الأشياء المادية. ويتمسّك بمعنى الزمن المعهود المعروف عند العقلاء، ويعرّفه بأنّه «مدّة وجود الجرم متحركاً أو ساكناً»[١]. ويستعمل ابن حزم كلمة زمان مرادفة لكلمة ـ مدّة ـ و ـ أمد ـ و بقاء ـ. ويتجلّى سبب رفضه لوجود زمن مطلق في كونه لا يستقيم على دليل، ولا شبه دليل، بل هو من قبيل «الوساوس التي لا يعجز عن ادعائها كلّ من لم يبال ما يقول»[٢]. ويقدّم أدلّة واضحة على فساد هذا المذهب. وينسبه إلى مذهب المجوس وإلى مذهب محمد ابن زكريا الرازي الطبيب الذي ميّز بين الزمن المتغيّر النسبي الذي يقدّر بحركات الفلك، على ما يذهب إليه أرسطو، وبين الزمن المطلق الثابت الذي ينطوي تحته المدّة والدهر والسرمد، على مذهب الأفلاطونيين.

واجتهد كثير من المتكلمين، وبذلوا قصارى جهودهم للرد على مذهب الرازي الطبيب، الذي أتهم من أجله بالالحاد، من أشهرهم: أبو علي أحمد المرزوقي الأصفهاني في كتابه «الأزمنة والأمكنة» وابن حزم الأندلسي في كتابه «الفصل» وناصر خسرو في كتابه «زاد المسافر» وفخر الدين الرازي الذي بسط حجج الرازي الطبيب في كتابه «المطالب العالية[٣]»، «والمباحث

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل: ١/ ١٧ و١/ ٢٥
ابن حزم، التقريب لحد المنطق: ٦٣.

(٢) ابن حزم، الفصل: ١/ ٢٢
دائرة المعارف الإسلامية: ١٠/ ٤٠٢.

(٣) يعتبر كتاب المطالب العالية آخر وأنضج ما ألفه فخر الدين الرازي في الفلسفة الإلهية قبل وفاته بثلاث سنوات أي سنة ٦٠٣هـ. وخصّص المقالة الأولى من الكتاب الخامس في البحث عن الزمن والردّ على أبي بكر الرازي الطبيب. =

المشرقية». فما هو السبب في هذه الحملة ضد أبي بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب؟

يعود السبب الرئيسي لمقاومة المتكلمين له إلى اعتقاده في القدماء الخمسة التي ذكرها حسب الترتيب لأهمتها: البارىء، النفس الكلية، الهيولى، المكان المطلق، أو الخلاء، الزمان المطلق[1] أو المدّة. وهي ـ في اعتقاده ـ أمور لابدّ منها لوجود هذا العالم. ويؤكد ناصر خسرو[2] المتوفى حوالي سنة ٤٥٢هـ، تأكيداً صريحاً، أنّ هذه الآراء هي السبب لاتهام الرازي الطبيب بالالحاد.

ومهما يكن من أمر فإنّ الرازي الطبيب، يعتبر أن الزمن أحد المبادىء الخمسة القديمة، غير أنّه يميز بين الزمن المطلق وبين الزمن المحصور، أي النسبي:

= ـ انظر طاش كبري زادة، مفتاح السعادة: ١/ ٤٤٧.

(١) أبو علي المرزوقي الأصفهاني، الأزمنة والأمكنة: ١/ ١٤٤
وضح أبو علي المرزوقي المتوفى سنة ٤٢١ هـ في كتابه هذا كيفية نشوء مذهب الرازي الطبيب انطلاقاً من الذي زعم أن الأزلي أكثر من واحد وهم أربع فرق:
أ ـ الأولى الذين يقولون هما اثنان: الفاعل والمادة فقط، يعني بالمادة الهيولى.
ب ـ الثانية الذين يدعون أنّ الأزلي ثلاثة: الفاعل والمادة والخلاء.
ج ـ الثالثة الذين يدعون انّه الفاعل والمادة والخلاء والمدة.
د ـ الرابعة، الفرقة التي زعيمهم محمد بن زكريا لأنّه زاد عليهم النفس الناطقة، وبها يصبح القدماء خمسة. ولم يمنع الرزاي الطبيب القول بقدم هذه المبادىء الخمسة من القول بوجود خالق وهو الله تعالى. وعملية الخلق عنده تتم بالفيض: فعن الله الخالق يفيض نور روحاني بسيط، وعن هذا النور تفيض النفوس، وينتهي النور بظل هو الذي خلقت منه النفوس الحيوانية على أنه قد وجد منذ وجود النور الروحاني البسيط كائن مركب هو الجسم. انظر: فؤاد كامل الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص ٢٠٩.

(٢) ناصر خسرو، زاد المسافرين: ص ٩٩.

والأول شيء متحرك غير لابث، قديم لا نهاية له، ودائم الجريان، ويسميه الرازي الطبيب: المدّة، والدّهر، والأبد، والسّرمد.

والثاني يسمى الزمن المضاف أو النسبي المحدود الذي يمكن أن يحسب ويعد. وينقسم بحسب حركات الفلك وطلوع الشمس وغروبها وجريان الكواكب، ومرّ الأيام ووقوع الحوادث، وهو بوجه عام يقابل معنى الزمن عند أرسطو.

وقد قال بهذا الرازي الطبيب بكلّ صراحة في إحدى مناظراته لأبي حاتم الرازي المتوفى سنة ٣٢٢هـ، بعد أن وضح رأي أرسطو في الزمن: «وأنا أقول: أنّ الزمان زمان مطلق، وزمان محصور، أي نسبي. فالزمن المطلق هو المدّة، والدّهر، وهو القديم، وهو متحرك غير لابث، والمحصور أو النسبي هو الذي يعرف بحركات الأفلاك، وبحركة الشمس والكواكب. وإذا ميزت هذا وتوهمت حركة الدهر، فقد توهمت الزمان المطلق، وهذا هو الأبد أو السرمد، وان توهمت حركة الفلك فقد توهمت الزمان المحصور»[١].

ثمّ شرح الرازي الطبيب القدماء الخمسة ليبيّن أهمية ترتيبها في الوجود فقال: اثنان منها حيّان فاعلان وهما: الباريء والنفس الكلية، وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى الذي منه كوّنت جميع الأجسام الموجودة، واثنان لا حيّان ولا فاعلان، ولا منفعلان، وهما الخلاء والمدة أي الزمان[٢].

---

(١) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، رسائل فلسفية: ص ٣٠٤
الكرماني، الأقوال الذهبية: ص ٢٩٩.

(٢) نسب نصير الدين الطوسي المتوفى ٦٦٢ هـ في كتابه تلخيص المحصل: ص ٨٦ القول بالقدماء الخمسة إلى الحرانيين وتبناه الرازي الطبيب فيما بعد.

وما يمكن استخلاصه ممّا سبق هو أنّه لا خلاف بين المتكلمين وفلاسفة الإسلام في الزمن النسبي، وكلهم متفّقون على وجوده في الحياة الدنيا، نتيجة حركة الشمس والأفلاك. ولكن الخلاف بينهم نشأ في الزمن المطلق.

ويبدو لي أنّ الخلاف بين المتكلمين والرازي الطبيب هو خلاف في تحديد معنى الجوهر، فكلهم يقرون بوجود الله سبحانه وتعالى، وبإرادته، وقدرته في خلقه لهذا الكون، وما فيه، إلا أن المتكلمين يتصوّرون أن الجوهر زيادة عن كونه أنه «الموجود لا في موضوع»(١) أي لا يوجد في شيء، فهو موجود أبدي يشارك الله تعالى في صفة الأبدية، وفي الوجود وفي الحياة والفاعلية، وهذا مخالف لما جاءت به التعاليم الإسلامية بينما يرى الرازي الطبيب أنه «لم يكن في حدّ الجوهر أنه الموجود أبداً»(٢) لأن من أقسام الجوهر ما يكون ممكناً بذاته واجباً بغيره. فتكون الجواهر بحسب هذا الشرح الذي قدمه الرازي الطبيب على ثلاثة أنواع:

أ ـ جوهر حي وفاعل في الوجود وهو الله سبحانه وتعالى.

ب ـ جوهر منفعل غير حي كالهيولى.

ج ـ جواهر غير حيّة وليست فاعلة في الوجود، ولا منفعلة(٣). فهي أعراض جواهر، لا تؤثر ولا تتأثر مثل المكان والزمان المطلقين، والدهر والسرمد،

---

(١) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٢/ ٧٤.

(٢) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

قال الرازي في تفسيره الكبير ٤/ ١٧٩ «يصح أن يقال: خلق السواد، وخلق البياض، وخلق الجوهر، وخلق العرض فمفهوم الخلق أمر واحد في الكلّ مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل أنه يصح تقسيم الخالقية إلى خالقية الجوهر وخالقية العرض، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام فثبت أن الخالق غير المخلوق».

(٣) أبو علي المرزوقي الأصفهاني، الأزمنة والأمكنة: ١/ ١٤٤.

للدلائل الدالة على أن واجب الوجود لذاته ليس إلا الواحد[1] الفعّال.

وكان لآراء الرازي الطبيب هذه تأثير لا يستهان به في الفكر الإسلامي، لا سيّما في فلسفة ابن سينا الذي استمدّ منها ـ على ما يبدو ـ تقسيمه للزمن: إلى الزمن الثابت والزمن المتغير، إلا أنه يوجد فرق أساسي بينهما، فالزمن المطلق بالنسبة للأوّل جوهر، وهذا ما يرفضه ابن سينا رفضاً قطعياً، لأن الزمن عنده حادث ليس حدوثاً زمانياً بل حدوث ابداع[2].

بيد أنّ ابن زيلة تلميذ ابن سينا، استعمل لفظ الزمن المطلق، استعمالاً يخالف سابقيه، ولا يتفّق مع اصطلاح الرازي الطبيب، لأنّه استعمال ذو صلة وثيقة بالحركة، فهو يتقارب والمذهب الأرسطي. يقول ابن زيلة في شرحه على رسالة الفلك الأقصى التي بلغت من غاية السرعة والاستواء والاتصال إلى أن جُعل الزمان المطلق من متعلّقاتها دون غيرها من الحركات»[3].

وهكذا نستنتج أنّ معضلة الزمن بقيت بدون حسم بين الاطلاق والنسبية إلى عصرنا الحاضر. ففي الفكر المعاصر نلاحظ أنّ نظرية نيوتن تشبه إلى حدّ مّا ما قاله الرازي الطبيب من حيث تقسيمه للزمن الي مطلق ونسبي، بخلاف نظرية أينشتاين تنفي الزمن المطلق وتقول بالنسبية. ولكن المؤكد الذي لا جدال فيه هو أنّه وقع التّخلي في العصر الحاضر عن الصورة القديمة للعالم التي تتضمن مفهوم الزمن المطلق على أنه مبدأ من مبادىء الوجود الخمسة، فقويت بذلك حجة القول بالزمن النسبي في الحياة الدنيا. وهذا ما أكّده القرآن الكريم في كثير من آياته[4].

---

(١) فخر الدين الرازي، المطالب العالية: ص ٢١٩ الفصل السادس أبو بكر بن زكريا الرازي، رسائل فلسفية: ص ٢٧٩.

(٢) ابن سينا، النجاة: ص ٣١.

(٣) پـينيس، مذهب الذرة عند المسلمين: ص ٥٤ ترجمة: أبو ريدة.

(٤) انظر تفصيل ذلك في الباب الثاني.

الفصل الثالث

الزّمن أثر من آثار الكون

الكون كلّه من أثر الله سبحانه وتعالى بصريح قوله جلّ شأنه ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤] وآثار الكون عديدة لا تحصى، ولمعرفة أي أثر من آثاره يكون من الضروري أن يمرّ الدّراس أوّلاً بمرحلة الملاحظة العادية التي تتماشى والمعرفة المتفق عليها من قبل جميع النّاس، ثم بالملاحظة الدّقيقة التي تستند إلى الاستنباط والحدس، فينتقل بذلك من المعرفة العامية إلى المعرفة النظرية العقلية، وهذه تعتبر مرحلة التفكير المنطقي الخاص التي بها يدرك الإنسان، الغامض والمشتبه الخفي.

وإذا كانت معرفة الكون قد مرّت بهذا النّمط من التفكير، فإنّ معرفة الزمن لا تخرج عن هذا الإطار العام من المعرفة، إذ تبتدىء بمعرفته الطبيعية العامية التي هي من البيّن الجليّ لدى جلّ النّاس بالرّجوع إلى العالم الخارجي، عالم الخبرة الحسية القائم على الملاحظة والتجربة، لتنتقل فيما بعد إلى موضوع ذي محصول زاخر وثري من المعرفة النظرية العقليّة.

بيد أن فكرة الزمن أو الإحساس به بالمعنى الذي يتفق عليه النّاس في استعمالهم العادي لا يحتاج إلى بيان أو أيضاح، فهو تماماً مثل فكرة

الوجود نفسه أو المكان والخلاء الذي اختلف فيه علماء المسلمين ومفكروهم[1]. ولكن حالما ينتقل الإنسان من طور المعرفة العادية، والاستعمال اليومي الشائع إلى الغوص في ما وراء ذلك من المعاني، يجد نفسه في متاهة، يعسر التمييز بين شعابها المتباينة، والظفر برأي حاسم صريح وواضح.

وممّا يزيد الأمر إشكالاً أن مبحث الزمن، كان وما يزال ضمن مباحث عديدة غيبية، ونفسية، وطبيعية، بحيث يجد الباحث عن آثاره أنّه لا يدرس الزمن فقط، وإنمّا يتعرّض إلى مواضيع أخرى عديدة كالحركة، والسكون وصلتهما بالأجرام السماوية، وصلة الزمن بالنفس، ومدى درجة الوعي البشري لمسألة الزمن.

كلّ هذه التعقيدات النظريّة ظهرت في عزّ فترة النضج الفكري الإسلامي مع أصحاب الفكر الموسوعي[2]، مثل فخر الدين الرازي المتكلم في كتابه «المباحث المشرقية». والايجي في كتابه «المواقف»، والشيرازي في اسفاره الأربعة، وأبي البركات البغدادي في كتابه «المعتبر» وسواهم كثير.

جميع هؤلاء المفكرين نظروا إلى إشكالية الزمن من أوجه مختلفة، انطلاقاً من كونه يمثل أثراً من آثار الكون، وأحد عناصره الأساسية في تكوينه. وإذا كان الزمن على هذه الخاصية الطبيعية في تنظيم الكون وتناسقه. بأي طريقة يتحدد؟ هل يكون ذلك بتتبع آثار الطبيعة الكائنة في

---

(١) ابن حزم، الفصل: ١/ ٢٥.
الايجي، المواقف: ٥/ ١٢٩.
فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٢٢٢.
فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين: ص ٢٠.
(٢) حسام الدين الآلوسي، الزمن في الفكر الديني والفلسفي: ص ٨.

سماء الدنيا، أم بآثار العالم الأرضي الذي يشمل العناصر المادية والعضوية معاً؟

تلك هي الأسئلة التي تباينت فيها أراء المفكرين المسلمين باختلاف مشاربهم واتّجاهاتهم عند تناولهم لقضية الزمن عبر العصور، والتي أدمجوها ضمن المسائل الفكرية العديدة الاتجاه. وقد يستطيع كلّ باحث في قضية الزمن أن يلاحظ الاختلاف الواضح في طريقة معالجة هذه القضية، والغوص فيها، بالتحليل، والدّرس حسب اختصاصاتهم واتجاهاتهم التي يمكن حصرها في عنصرين هامين أساسيين وهما: النظرة الواقعية، والنظرة المثالية العقلية. وسأبدأ بتحليل النظرة الواقعية لأنها هي الأولى في مجال المعرفة الأساسية في الحياة العملية لجميع البشر، ثم أنتقل إلى النظرة المثالية العقلية.

١ـ النظرة الواقعية:

يكون النظر للزمن من خلال هذا الجانب على أنه نسيج الوجود كلّه، وأثر من آثار الكون المنظم تنظيماً محكماً، وكلّ من ينسلخ عن هذا النسيج من مخلوقات الله يكون فريسة للتغير، والصيرورة والتناهي والفناء[١]. ويمكن تقسيم هذه الآثار إلى قسمين: منها ما هو مجاله السماء كالقمر والشمس، ومنها ما مجاله الأرض كبعض المعادن التي اكتشفها العلم حديثاً، وهي كلها في الحقيقة تشترك في عنصر الحركة. ذلك أن الحركة امّا أن تكون مقترنة بحركة الجسم كلّه، كحركة الأفلاك. وامّا أن تكون حركة ذاتية باطنية كدقّات القلب، وحركة تكوين الأجسام وانحلالها، كل ذلك بتقدير العزير الحكيم.

---

(١) زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان: ص ٧٨.

١ـ الزمن أثر من آثار العالم العلوي:

إنّ المقصود بالعالم العلوي، هو عالم الكواكب التي تسبح في فضاء الكون، كالشمس والقمر، ويصدر عن الأولى الليل والنّهار، وعن الثانية الضوء في الليل، وظهور الهلال إعلاناً باستهلال الشهر أو نهايته.

أ ـ الشمس والقمر:

يعتبر هذان الكوكبان من أهم الكواكب التي خلقها الله تعالى، وجعلها قريبة من الأرض، تسبح في الفضاء قائمة بوظيفتها المسخرة لها، في تطابق تام مع ما جاء في الذكر الحكيم ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣].

لم يكن هذا التعبير القرآني عن الزمن، وما يتحدد به من ليل ونهار، موضع دهشة العرب القدامى، واستغرابهم إبّان نزول الوحي على الرسول محمد ﷺ، لأن النّاس في تلك العصور الغابرة كانوا يشاهدون النجوم والشمس والقمر تتحرّك وتبتعد عن أمكنتها بعد وقت معين، فيدركون معنى الزمن بالسليقة. ولكن الدّراسات الحديثة في هذا المجال والبحوث التي قام بها العلماء كست هذا النوع من التعبير العلمي ثوباً جديداً. ومهما تعددت هذه التعابير، فليس هناك تعبير أروع وأدق من لفظ ـ السباحة ـ التي وردت في الذكر الحكيم للتعبير عن دوران الأجرام السماويّة وحركتها في الفضاء البسيط اللطيف[١].

غير أنّ هذه الحركة ليست عمياء ولا عشوائية، وإنما هي متناسقة إلى درجة أنّه يستحيل على هذه المجرات بما فيها الشمس والقمر أن تلتقي أو تتصادم فيما بينها أليس ذلك مصداقاً لقوله جلّ وعلا ﴿ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن

---

(١) وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى: ص ١٩٨.

تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠].

وتكون حنيئذ حركة الأرض حول الشمس منضبطة تمام الانضباط عند شروقها وغروبها، بحيث لا يمكن أن يحدث أدنى تغير في سرعة دورانها حتى بعد مرور قرن من الزمن طالما بقيت الشمس من أقرب العناصر الكونية وأدقّها لتحديد الزمن، انطلاقاً من شروقها وغروبها وما يتناسب مع تجزئة هذا الفاصل الزمني بينهما.

وهذا القمر المتناسق في حركته تناسقاً كليّاً مع حركة الأرض، يدور كذلك في فلك مقررّ ومنضبط، مع تفاوت يسير جدّاً بين الحركتين، يتكرر بعد كلّ ثمانية عشر عاماً ونصف العام[١]، بدقّة فائقة. وتلك هي حال جميع الأجرام السماويّة في حركتها الرتيبة الدالة على آيات الله الكبرى ذلك «أن حركات الكون واهتزازاته الخفية وهذا الزمان السابح في صمت يبدو لأنظارنا البشرية في صورة تقلب الليل والنهار»[٢].

ب ـ الليل والنّهار:

انّ ما اتفق عليه خلق الله جميعاً أنّ الزمن النسبي المرتبط بنشاطهم وأعمالهم، لا يمكن معرفته إلا عن طريق تعاقب الليل والنهار، الشيء الذي جعل الزركشي[٣] والطبري[٤] وأبا حيان الوحيدي[٥] وأخوان الصفا[٦] وغيرهم يعرفون الزمان بكونه الليل والنّهار، أو هو مرور «ساعات الليل

---

(١) وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى: ص ٧٨.
(٢) محمد اقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام: ص ١٨.
(٣) الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ص ١٢٣.
(٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: ١/ ٥.
(٥) التوحيدي، المقايسات: ص ١٠٣ و١٢٦ و٣٠١ و٣٦٤.
(٦) أخوان الصفا، رسائل: ٢/ ١٨.

والنهار»[1] اللذين يكونان على صلة مسترسلة ووطيدة بحركة الأرض والشمس. ومعنى هذا أنّ الزمن النسبي هو أثر من آثار الكون وعلامة من علاماته. ولمّا كان كذلك فما هي علاقة العالم بالليل والنّهار؟

يعتبر الليل والنّهار آيتين من آيات الله الكبرى، فقد خلق أولاً حسب مشيئته وقدرته آية الليل[2]، ثمّ زين السماء الدنيا بمصابيح كالشمس والقمر وغيرهما من الكواكب، فتجلت أثرهما آية النهار مبصرة، ليتحقق معاش كلّ الكائنات الحيّة وفي اختلافهما ـ كماء جاء صراحة في القرآن الكريم ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] ـ يتمكن الإنسان من معرفة ساعات الليل والنهار، التي قد تطول وتقصر بحسب اختلاف فصول السنة، وقرب الأرض من الشمس أو بعدها عنها، يشاهد النّاس الليل والنهار يتعاقبان على الأرض بانتظام تام وبدون انقطاع، ويشاهدون مع هذا التعاقب تغيّرات في حال الظلمة والضياء كل يوم، وتغيرات في أماكن شروق الشمس وغروبها مع طول أو قصر زمني الليل والنهار من يوم لآخر. كما يتبين ذلك في قوله عزّ وجلّ ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء: ١٢].

---

(١) الطبري، الآثار الباقية عن القرون الخالية: ص ٦.

(٢) انّ الظلام سابق على ضوء الشمس ونور القمر وهو على نوعين:
أ ـ ظلام حسي كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]
ب ـ ظلام معنوي فتكون الظلمة المعنوية سابقة على النور المعنوي كما جاء ذلك في القرآن الكريم: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨] وكذلك إذا انتفى العلم وظهر الجهل يعتبر ظلمة وهو متقدم بالزمان على نور الإدراكات.
ـ انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ٣/ ٢٤٠.

وتؤكد آيات عديدة على أنّ الليل سابق النهار، وأنّ الأوّل هو أصل الوجود وبدايته، وأنّ الثاني كان نتيجة خلق الله تعالى لكوكب الشمس كما صرحت بذلك الآيتان السابقتان اللتان تمثلان آيتين من آيات الكون، ولا تختفي آية الليل إلاّ إذا وضحت آية النهار التي تمثل تحديد الوقت المتداول بين النّاس، وأن الزمن لا يتم الانتفاع به الا بساعات الليل والنهار.

ويذهب فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ﴾ [الإسراء: ١٢] إلى أنهما دليلان للخلق على مصالح الدين والدنيا:

أمّا في الدين فلأنّ كل واحد منهما مضاد للآخر مغاير له، مع كونهما متعاقبين على الدّوام، وذلك من أقوى الدلائل على أنهما غير موجودين لذاتهما، بل لابدّ لهما من فاعل يدبّرهما ويقدرهما بالمقادير المخصوصة.

وأمّا في الدّنيا فلأنّ المصالح فيها لا تتم إلا بالليل والنهار، فلولا الليل لما حصل السكون والراحة، ولولا النّهار لما حصل الكسب والتصّرف في وجوه المعاش[١].

وتختم هذه الاية بقوله تعالى: ﴿وَلِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء: ١٢]. ولا تتحقق معرفة عدد السنين إلاّ بكوكبي الشمس والقمر. فالقمر يحدد بداية الشهر ثم السنين. وأمّا الشمس فهي تحدد بداية الليل والنهار، وهما تعتبران الركيزة الأساسية لتحديد اليوم والشهر والفصول الأربعة والسنة، لأنّ الليل والنهار يظهران نتيجة حركة الأرض اليومية حول نفسها وحول الشمس ولولا الحركة اليومية لما كان ليل ولا نهار، ولما أمكن تحقيق أوقات النّهار وأوقات الليل وتحديدها.

والحقيقة التي لا مراء فيها، أنّ الشمس في كلّ لحظة في شروق

---

(١) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: ٢٠/ ١٦٤.

وغروب وزوال وضحى، لذلك يكون اليوم بتمامه وكماله موجوداً على الأرض نتيجة حركتها. وما يكون صباحاً عند قوم هو نفسه ظهراً أو عصراً أو مغرباً أو عشاء أو ليلاً عند قوم آخر.

وهكذا لا مناص من القول بأنّ الله جل شأنه وصف الليل والنّهار، وصفا مستفيضاً في آيات متعددة، باعتبارهما من عناصر الزمن الضرورية والأساسية للحياة في الكون. فهما ظاهرتان ملازمتنان للأرض وأثران من آثارها، بهما تضبط أوقات العباد وتتوقف عليهما حياة الناس وجميع مخلوقات الله. ومن تسخير الشمس والقمر وعلاقتهما بالأرض يحدث الليل والنّهار والفصول والسنون والقرون نتيجة لما أوجده الله سبحانه وتعالى في مخلوقاته من مطاوعة تتماشى ونظام الكون بأسره. وقد ذكر جل شأنه أمر هذا التسخير في آيات عديدة تجمع بين تسخير الليل والنهار هذا التسخير في آيات عديدة تجمع بين تسخير الليل والنهار وتسخير الشمس والقمر[1] في حركة هادفة إلى أجل مسمى من مثل قوله تعالى:

- ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

- ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ

---

(١) يقول فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير ١/٣٥ و٤/١٩٤ و١٣/٩٩ «قدر الله تعالى حركة الشمس مخصوصة بمقدار من السرعة والبطء بحيث تتم الدورة في سنة. وقدر حركة القمر بحيث تتم الدورة في شهر. وبهذه المقادير تنتظم مصالح العالم في الفصول الأربعة وبسببها يحصل ما يحتاج إليه من نضج الثمار وحصول الغلات. ولو قدرنا كونها أسرع أو أبطأ مما وقع لاختلفت هذه المصالح. فهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [الأنعام: ٩٦].

يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد: ٢].

- ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾[إبراهيم: ٣٣]

- ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ١٢].

- ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦١].

- ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: ٢٩].

- ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾ [فاطر: ١٣].

- ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ﴾ [الزمر: ٥].

٢ـ الزمن أثر من آثار العالم السفلي:

لقد أثبت العلم الحديث في كثير من المجالات أنّ الكائنات الطبيعية، مادية كانت أم عضوية باعتبارها مادة حية تحمل في طياتها وكيانها حركة مستمرة في تداولها بنسق معيّن، الأمر الذي جعل العلماء يستفيدون منها في تحديد أزمنة قد لا تتماشى مع الزمن الطبيعي العادي المتفق عليه من لدن جميع الناس، ولكنهم يستفيدون من هذا الزمن في البحث عن أغراض طبيّة كاختلال في نسق دقات القلب أو أغراض تاريخية في العلوم الجيولوجيّة، لما تحض به هذه المادة من ضبط دقيق في حركة ذاتية مستمرة بانتظام.

أ ـ صلة الزمن بالمادة العضوية:

يؤكد علم وظائف الأعضاء البشرية أنّ الإنسان مخلوق زماني، يستطيع أن ينتقل بحاضرة إلى الزمن الماضي القريب أو البعيد فيعيش ـ حاضر الماضي ـ الذي يستند إلى ملكة التذكر، وبامكانه أن يعيش لحظات ـ حاضر الحاضر ـ الذي يرتكز على ملكة الانتباه، وقادر على أن يعيش لحظات ـ حاضر المستقبل ـ الذي يقوم على ملكة الرجاء والأمل والتّوقع فيسبق بذلك الزمن[1]. في حين أن الحيوان لا يحيا إلا في الحاضر المباشر المستمر، دون أن يكون للماضي بالنسبة إليه أي تراث، ودون أن يكون للمستقبل بالنسبة إليه أي معنى من معاني الأمل والرجاء.

والواقع أنّ الإنسان نفسه بوجه عام يمرّ في فترة حياته بمراحل زمنية من ميلاد، إلى فترة طفولة، إلى شباب، إلى كهولة، ثم شيخوخة، وهي كلها في وجه من الوجوه تمثل زمناً فسيولوجياً.

كما أنّ جسم الإنسان ذاته يحظى بالحركات التنفسية المتتابعة، وبالحركات الرتيبة الايقاعية غير إرادية كدقّات القلب[2] التي أضحت معلومة العدد، علماً يقينياً عند أطباء اليوم، بل هي تعتبر عندهم في الوقت الحاضر من المعارف الأولية، اليسيرة ضبطها في الدقيقة، وأن كلّ اختلال في انتظام دقّات القلب يخرجه أحياناً من مجال الدقّة والضبط المتناهي، ليدل على عدم الصحة، أو عدم توازن الجسم، وأن المعالجة الطبية هي في وجه من الوجوه، إعادة الجسم إلى توازنه العادي، إما بالتغذية الموجهة أو بالأدوية المحددة المقادير. وقد قال قديماً ابن عباد الرندي[3] الصوفي المتوفى

---

(١) زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة: ص ٣٠٩.
(٢) علي عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة: ص ٢٢٥.
(٣) هو علي بن محمد بن إبراهيم بن عبد الله بن مالك بن عباد النفزي الرندي، =

سنة ٨١٠ هـ الموافق ١٤٠٧م: «الأنفاس أزمنة دقيقة تتعاقب على العبد ما دام حياً، فكل نفس يبدو منه ظرف لقدر من أقدار الحق تعالى ينفذ فيه»[١].

ولا غرابة في أمر هذه الحركات الدقيقة الضبط، والتقلصات الدوريّة المنتظمة التي تظهر جلياً عند كل إنسان في عملية النّوم والعطش والجوع، ولا سيما عند الرضيع الذي يشعر بآلام الجوع في فترات دورية[٢]، كأنها ساعة مضبوطة يدق جرسها في أوقات محددة. وكثيراً ما يذكرنا القرآن الكريم بالتأمل في النفس الإنسانية، والغوص في الحقائق الكائنة في الذات البشرية، ألم يقل المولى جل جلاله في القرآن المجيد: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذّاريات: ٢١]. كما قال أيضاً في محكم تنزيله: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾ [فصلت: ٥٣].

ومن التجارب التي لا تغيب على كلّ ذي نفس حيّ، عاقل، واع في مدة حياته، والتي تدل على احتمال وجود ساعات حيوية في أجسادنا[٣]، أنّه يمكن لكلّ إنسان أن يستيقظ في ساعة معينة من الصباح الباكر بمجرد أن يحصر ذهنه ويركزه على تلك الساعة، قبل أن يستسلم للنوم[٤]. وقد تمكن الكثير من الناس من الحصول على هذه النتيجة بغاية الدقّة، إذا ما تكررت العملية عدّة مرّات.

= المالكي، المعروف بابن عباد صوفي. من تصانيفه: التنبيه في شرح الحكمة العطائية.

(١) ابن عباد الرندي، شرح كتاب الحكمة العطائية لابن عطاء الاسكندري: ص ٢٦، ط: ١٢٨٧هـ. القاهرة.

(٢) علي عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة: ص ٢٢٥.

(٣) عبد الله صبري، ما هو الزمن؟ مجلة الرسالة مجلد ١ س٢ سنة ١٩٣٤ ص ١٠٣٢.

(٤) نفس المرجع السابق: ص ١٠٣١.

وهناك تجربة أخرى مشهورة أجريت مراراً عديدة بحضور جمع من الناس، وهي أن ينوّم شخص تنويماً مغناطيسياً[1] ثم توجه له أوامر، وهو على هذه الحال، كأن يكتب مثلاً كلمة ـ الزمن ـ في وقت محدد بالساعة والدقيقة والثانية، بعد خمسة أيّام مثلاً، وفعلاً يطبق هذا الشخص المنوّم الأمر في نفس الوقت الذي حدد له، مهما كانت ظروف عمله بعد تلقي هذا الأمر، فنشاطه العادي لا يتغيّر وحياته العادية تبقى كما هي، وإنّما الذي يطرأ عليه هو تطبيقه ذلك الأمر الذي تلقاه بكل دقّة في زمن معين، وهو لا يعي شيئاً مما فعله.

ويعتقد كثير من المفكرين على ضوء هذه التجربة وما شاكلها بوجود جهاز حيوي في الإنسان يعدّ الزمن في أجسادنا[2]. ويبدو أنّ هذا الجهاز هو ما اكتشفه العلماء المختصين في دراسة الإنسان، من أنّ في جسم كلّ إنسان تيّاراً كهربائياً منتظماً يمرّ باستمرار في كلّ لحظة من لحظات الحياة سواء أكان الإنسان نائماً أم مستيقظاً في حالة طبيعية أم غير طبيعية إلى لحظات الموت. وقد يكون من الجائز أن هذا التيار هو الذي يعد الثواني من الزمن التي يحياها الإنسان[3]. تلك هي قدرة الله تعالى، والله على كلّ شيء قدير.

ب ـ صلة الزمن بالمادة الطبيعية:

كثيرة هي الايات القرآنية الكريمة التي تدعو إلى النظر في ملكوت الله والبحث في الموجودات الطبيعية والاستفادة منها مثل قوله تعالى:

---

(١) نفس المرجع السابق: ص ١٠٣٢.
(٢) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.
(٣) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]. فالنظّر في الأرض وما فيها، أدى إلى اكتشاف مادة طبيعية، يمكن بواسطتها تحديد المدّة الزمنية التي وجدت فيها بعض العناصر الطبيعية القديمة في الأرض. وبعبارة أوضح ضبط زمن وجودها وعمرها في الأرض، من خلال حركتها الطبيعية الذاتية البطيئة، وتتمثل في سرعة انحلال المادة وتحولها من حالة إلى أخرى، ومن أشهر هذه العناصر التي يعتمد عليها العلم الحديث اعتماداً كلياً كمبدأ لتقدير الزمن وضبط قياسه، عنصر الراديوم، فقد ثبت أنّ في تحوّله تدريجياً إلى رصاص يستغرق أزمنة متساوية تماماً[١].

وهكذا يتبيّن ممّا سبق أنّ الزمن أثر من آثار الطبيعة بجانبيها المادي والعضوي. وآية ذلك أن المادة الطبيعية كالمادة العضوية الحيّة سواء بسواء، قادرة على ضبط الزمن كلّ حسب خصائصه الطبيعية التي أوجدها عليها الخالق الحكيم. ذلك ما أقرّه بعض أساطين العلم الذين يزعمون أنّه ليس في الطبيعة كلها ذرّة واحدة تخلو ممّا يشبه الحياة، وأنّ كلّ الفرق بين حياتها وحياة الكائنات الحيّة هو في الدرجة لافي النوع، لأنّها تتمتّع بشيء ممّا تتمتّع به الكائنات الحيّة من حركة[٢] منتظمة تؤهل عقل الإنسان ليستفيد منها في ضبط الزمن.

٢ـ النظرة المثالية العقلية:

تبدو هذه النظرة جلية واضحة في مؤلفات علماء الكلام، وحكماء

---

(١) حنفي أحمد، التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن: ص ٧٨.
ـ عبد الله صبري، ما هو الزمن؟ مجلة الرسالة مجلد ١ س ١٩٣٤٢ ص ١٠٣١
ـ علي عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة: ص ٢٢٦.
(٢) زكي نجيب محمود، بين المعجزة والعلم. مجلة الرسالة مجلد س٢ ١٩٣٥ ص١٧٦٩.

الإسلام عند تعرضّهم لقضية الزمن وتناولهم لأفكار سابقيهم أصحاب النزعة العقلية بالتحليل والنقد من أمثال ابن سينا[1]، وفخر الدين الرازي[2]، وعضد الدين الايجي[3]، والبغدادي[4]، والأزرقي[5] وغيرهم.

ويذهب أبو البركات البغدادي إلى أنّ الزمن ليس له وجود في حقيقة الواقع، وأنّ الزمن كما يفهمه الإنسان أثر من آثار العقل، وفكرة من أفكاره[6]، ونسبة ومقياس من صنعه. فالعقل هو الذي يحدد لنا الزمن، وهذا لا يكون له وجود إلا بوجود العقل، فهما عنصران متلازمان لا يوجد أحدهما إلا بوجود الآخر، ولايعدم أحدهما إلا بفناء الآخر. فلا يصح رفع وجود الزمن من الذّهن. فالزمن «ممّا لا يتصور الذّهن ارتفاعه وعدمه»[7] بل هو «قائم في فطر العقول بلا استدلال»[8].

وتبعاً لما سبق فلا ريب أن معرفة أثر الزمن لا تدرك بالحس أدراكاً أولياً، وإنّما تدرك ادراكاً ذهنياً عقلياً ابتداء من المعرفة الأوّلية العقلية إلى طلب المعرفة العقلية المركبة التامة «لمعرفة المعرفة وتمام

---

(١) ابن سينا، النجاة: ص ١١٦ و١١٧.
(٢) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٤٦.
(٣) الايجي، المواقف: ١/ ٤٦٦.
(٤) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٢/ ٦٩ و٣/ ٣٧.
(٥) الأزرقي، الأزمنة والأمكنة: ص ١٤٦ و١٤٨.
(٦) عبد الرحمن شكري، نحن والزمن. مجلة الرسالة مجلد١س ٤ عدد ١٣١ ١٩٣٦ ص ٧٤٩.
- ابن عربي، الفتوحات المكية ١/ ٢٩١.
- الطوسي، الذخيرة: ص ٣٢.
- الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٤٦.
(٧) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٢/ ٧٤.
(٨) الأزرقي، الأزمنة والأمكنة: ص ١٤٨.
- الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٥٥.

المعرفة»[1]. ولكن معرفتنا الأولى للزمن تكون بالنفس التي بها شعور تدرك به الزمن إدراكاً ذهنياً عقلياً. وفي هذا الصدد يقول البغدادي: «قد تكون المعرفة الناقصة من المعقول ويتمّ بالمعقول أيضاً كالمعرفة بالزمان، فإنّه ممّا لا يدرك بالحس إدراكاً أولياً، وللنّفس به شعور تدركه ادراكاً ذهنياً عقلياً به يعرفه عوام النّاس وجمهورهم من غير تأمّل، معرفة أوليّة لا يختلف فيها»[2].

وعلى أي حال فإن هذه المعرفة الأولية تشعر بها النفس بسبب وجود الحركات والمتحركات في الإنسان وحوله، وإذا لم يتحقّق الشعور والإحساس بالحركات والمتحركات فإنّ معرفة أثر الزمن، بل الزمن نفسه تنعدم. ولهذا «لا يتصور الزمان إلا مع الحركة ومتى لم يحس بحركة لم يحسّ بزمان»[3] وقد عبر البغدادي عن هذا المعنى بقوله «أنّ من لا يشعر بحركة لا يشعر بالزمان»[4] لأنّ الذي يشعر بالحركة يشعر بما هو قبلها، وما هو بعدها أو المتقدم والمتأخّر في أي مسافة وفي أي مجال من مجالات الحياة مع العلم أنّ القبل والبعد لا يجتمعان في المسافة بل في الذّهن الذي يدرك، عن طريق الإحساس بهما، أنّ هذا قبل، وذاك بعد، ثمّ أن الشعور الحاصل عن «ترتيب وقائع الأحداث»[5] ونظام تتابع الأشياء وتلاحقها وتعاقبها[6] في الواقع المعاش، هو الذي يحقّق تصوراً واضحاً في ذهن

---

(١) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٣/ ٣٦.
(٢) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.
(٣) ابن سينا، النجاة: ص ١١٦ القسم الثاني.
ـ فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٥٣.
(٤) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٢/ ٧٣.
(٥) حسام الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي ص ٩و١٢
(٦) علي عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة: ص ٢٢٠ و٢٢٧.

الإنسان عن الزمن نتيجة تزاحم أعمال الناس وأفعالهم بين فترة سابقة وأخرى لا حقة أو بين المتقدّم والمتأخر يقول الأزرقي: «إنه ليس من عاقل إلا وهو يجد ويتصوّر في عقله. . . . وجود شيء يعلم المتقدم والمتأخر وأن وقتنا ليس هو وقتنا الذي مضى ولا الذي يكون من بعد بل هو شيء بينهما»[١] يدرك ويتصوّر بالعقل عن طريق الشعور.

وهكذا يتبين جليّا أنّ الزمن أثر من آثار العقل الذي يعقل المتقدّم والمتأخر أثر تتابع الأشياء وتلاحقها في كلّ حركة واقعة في مسافة مّا، وفي كلّ الأفعال الصادرة عن مخلوقات الله تعالى، استشهاداً بأصحاب أهل الكهف ـ الوارد ذكرهم في القرآن الكريم ـ الذين لم يشعروا بالزمن ولم يتعقلوه لأنهم عدموا الشعور. فالنائم لا يشعر بشيء، لا بحركة ولا بزمان ولا بأثره، لأنّ عدم الشعور بالحركة علّة عدم الشعور بالزمن «فكان العدم علة المفارقة، لا المفارقة علة العدم»[٢] ولو كانوا في كهفهم على حال يقظة لما مضت عليهم ساعة لا يشعرون بها[٣].

وصفوة القول: أنه إذا اعتبرنا ما نسميه زماناً وجدناً له لا محالة تعلقاً بالذهن حتى وأن كان له علاقة بآثار العالم، واعتماداً على ما هو شائع بين النّاس من استعمالات للدلالة على الزمن وآثاره. فالمتفق عليه بين جميع النّاس أن اليوم يمثل الزمن المقدر بحركة الشمس من حين تشرق إلى أن تعود مشرقة مرّة أخرى، ومن هذه النّاحية يعتبر الزمن أثراً من آثار حركة الشمس، ولكن قد يعثر المرء على صيغة أخرى متداولة بين النّاس تعبّر عن مقدار المسافة ومدتها المقطوعة، لا مقدار الحركة مثل قولنا: يبعد هذا

---

(١) الأزرقي، الأزمنة والأمكنة: ص ١٤٨.
(٢) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٢/ ٧٤.
(٣) نفس المرجع السابق: ٢/ ٧٣.

المكان عن مكان آخر مسافة يوم أو يومين، أي مسافة يتحرك فيها أي متحرك من مخلوقات الله تعالى في يوم أو يومين، «فتارة تعرف مسافة الحركة بالزمان، وتارة يعرف الزمان بمسافة الحركة»[1]. ومن هذا المنطلق يعتبر الزمن أثراً من آثار العقل المدرك لمدة المسافة.

وإذا كان التصورّ الأوّل للزمن يمثّل أثراً من آثار حركة الشمس، فإن التّصور الثاني للزمن يمثّل أثراً من آثار العقل نتيجة الإدراك الذهني الذي يميّز بين المدّة المفروضة بساعة، والمدّة المفروضة بيوم، أو بشهر أو سنة. وهذا التّصور العقلي يتفق مع أصحاب الاتجاه العقلي والمثالي، بينما يتفّق التّصور الأوّل مع أصحاب النزعة الواقعية.

ولا يعني هذا التباين في المفاهيم بين الاتجاهين أن هناك زمانين: أحدهما زمن حقيقي وآخر غير ذلك، بل أنّ الزمن واحد، وإنّما تختلف وجهة النّظر إليه باختلاف وجهات النّظر الفكرية المتعددة التي تجعل المفاهيم مختلفة حسب الخبرة العملية، والتّصور النّظري لدى البشر.

والحقيقة أنّ كل هذه الآثار السابقة الذّكر سواء أكانت نتيجة حركة طبيعيّة كحركة الأرض حول الشمس أم عقلية تصوّرية، فهي كلّها من آثار الكون الصادر عن الخالق الواحد. ذلك أن عقل الإنسان هو في وجه من الوجوه أثر من آثار الكون باعتباره من خلق الله تعالى، ولهذا فإن كلّ ما يصدر عن هذا العقل يعتبر أثراً من آثار الكون على الاطلاق، لأنّ آثار الكون كلّها متكاملة تكامل تناسق ونظام.

وهكذا يكون الزمن العقلي مشتقاً من الزمن الواقعي الذي هو على اتصال دائم بحياة الإنسان.

---

(١) نفس المرجع السابق: ٣/٣٦.

الفصل الرّابع

الزّمن بين البداية والنّهاية

لقد جاء الحديث في القرآن الكريم عن بداية الزمن ونهايته، كما جاء في السنة النبوية الشريفة مناسباً لجميع الناس على اختلاف درجات عقولهم وأفهامهم، يبين لهم بواسطة الآيات الدّالة على ذلك، عظمة الخالق، وكمال صفاته وأفعاله، إذ الصنعة دليل ـ لا شك فيه ـ على قدرة الصانع، ولكي يؤمن النّاس، من خلالها، بعد التعرف عليه، بصدق وعده ووعيده. كان هذا ولا يزال هو الغرض العام المقصود من ورود الآيات عن الكائنات الطبيعية بوجه عام في القرآن الكريم بما فيها الزمن الذي يمثل عنصراً من العناصر الكونية الطبيعية.

ولكن المتأملين في الآيات الدالة على بداية الزمن ونهايته من أهل الحكمة، والعلم، والخبرة بالعناصر الكونية والطبيعية يرون في ألفاظها وعباراتها ما بعد معانيها الظاهرة، معاني أخرى دقيقة تتباين فيها الآراء بحسب غزارة علمهم، ولا تنكشف إلا لهؤلاء المتأملين من أصحاب العقول على ضوء علمهم الخاص، إمّا من صريح النّص حيناً، وإمّا من إشارات ورموز فيه حيناً آخر، اعتماداً على قوله تعالى﴿ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [الأنعام: ٩٧] و﴿ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾ [الأنعام: ٩٨].

لا مناص من القول أنّ بداية الزمن في القرآن الكريم اقترنت ببداية خلق الله تعالى لجميع ما في الكون، فذكر خلق السماوات والأرض وما بينهما والشمس والقمر والكواكب بصفة اجمالية دون تحديد الترتيب في الخلق

الأوّل فالثاني فالثالث..... وبيّن كذلك نهاية الزمن بفناء كلّ شيء في الكون فناء تاماً ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٦ و٢٧]. قال جل جلاله: ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ﴾ [القصص: ٨٨] فلا أول وآخر إلا الله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣].

وبالرغم من أنّ كتاب الله تعالى أشار إلى الزمن الإلهي وإلى الزمن البشري، فإنّه ليس من اليسير ضبط تصورّ واحد كامل عن بداية الزمن ونهايته لأنّ الأمر ليس له مساس بالزمن فقط بل بمواضيع أخرى هامة لها صلة وطيدة به. وتسهيلاً لمنهج البحث يجدر الحديث أوّلاً عن بداية الزمن ثمّ عن نهايته.

١ـ بداية الزمن:

لا يمكن تصوّر بداية الزمن إلا إذا وقع حسم معضلة أوّل ما خلق الله تعالى، لأنّ البحث في أولية الزمن إمّا أن تكون بالبحث في أول ما خلق الله تعالى، إذ مع بداية الخلق الأول تنطلق بداية الزمن، أو بالبحث عن أولية الزمن في ذاته بغض النظر عن معرفة بداية الخلق الأول.

والبحث عن أوّل ما خلق الله تعالى يدفع المرء إلى التساؤل: هل خلق الله النور أوّلاً؟ أم خلق السماوات والأرض وما بينهما مع الشمس والقمر والكواكب؟ أم خلقها قبل الشمس والقمر والكواكب؟

والبحث عن أولية الزمن في ذاته، يدفع الباحث إلى التساؤل: هل خلق الله تعالى المدّة أوّلاً؟ أم خلق الحركة الأولى مع خلق الكون؟

ـ كلّ هذه الأسئلة تخامر ذهن الباحث عن بداية الزمن سواء أكان مطلقاً أم نسبياً، وإن كان هذا الأخير عبارة عن ساعات الليل والنهار المتأتية من حركة الشمس والقمر. ولا يهدأ الذهن البشري، لتطمئن النفس، إلا إذا

استفاد بما ورد في القرآن الكريم، والسنة النبوية، من إشارات وأدلة تحدد الخلق الأول الذي منه نشأ الزمن.

انّ الباحث في القرآن الكريم عن الآيات التي تؤكد صراحة عن الخلق الأوّل، يعثر على مجموعة من الآيات توضح أنّ الله تعالى خلق السماوات والأرض، وخلق النور والليل والنهار، والشمس والقمر، وهي الوسائل التي يتحدد بها الزمن في الدّنيا. قال الله تعالى:

- ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴿٦١﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾

[الفرقان: ٦١ ـ ٦٢].

- ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا﴾

[الإسراء: ١٢].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾

[الأنبياء: ٣٣].

- ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِىٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [القمان: ٢٩].

أمّا الآيات الدّالة على أول ما خلق الله على الاطلاق: الماء، والدّخان فهي من مثل قوله عزّ وجلّ:

- ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠].

- ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١].

والمتتبع للسنة النبوية الشريفة يجد أحاديث كثيرة تؤكد على أن الله تعالى خلق مخلوقات كثيرة بالترتيب قبل خلقه الزمان الذي وجد يوم الجمعة بحسب ما حدّث به عكرمة عن ابن عباس[1]. «أن اليهود أتت النبي ﷺ، فسألته عن خلق السماوات والأرض. فقال: خلق الله الأرض يوم الأحد والاثنين، وخلق الجبال يوم الثلاثاء وما فيهن من منافع وخلق يوم الأربعاء الشجرة والماء والمدائن والعمران والخراب فهذه أربعة. قال لمن سأل: ﴿ ۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ﴾ [فصلت: ٩ ـ ١٠]. قال: وخلق يوم الخميس السماء، وخلق يوم الجمعة النجوم والشمس والقمر والملائكة إلى ثلاث ساعات بقيت منه، فخلق في أولّ ساعة من هذه الثلاثة الساعات الآجال من يحيا ومن يموت، وفي الثانية ألقى الآفة على كلّ شيء مما ينتفع به الناس، وفي الثالثة آدم وأسكنه الجنّة، وأمر إبليس بالسجود له، وأخرجه منها في آخر ساعة، ثم قالت اليهود: ثم ماذا يا محمد قال: ثمّ استوى على العرش. قالوا: قد أصبت لو أتممت قالوا: ثم استراح فغضب النبي ﷺ غضباً شديداً. فنزلت ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨].

وتؤكد رواية أخرى عن عكرمة[2] أنّ الزمن الذي هو الليل والنهار خلقه الله تعالى يوم الجمعة: «عن عكرمة أن اليهود قالوا للنبي ﷺ ما يوم الأحد. فقال رسول الله ﷺ: خلق الله فيه الأرض وكسبها. قالوا: فالاثنين. قال: خلق فيه آدم. قالوا: فالثلاثاء. قال: خلق فيه الجبال والماء وكذا.

---

(١) صحيح مسلم: ٣/٢١٤٩ باب ابتداء الخلق. عن عكرمة.
(٢) صحيح مسلم: ٣/٢١٤٩ باب ابتداء الخلق. عن عكرمة.

وما شاء الله. قالوا: فيوم الأربعاء، قال: الأقوات قالوا: فيوم الخميس. قال: خلق السماوات. قالوا: فيوم الجمعة. قال: خلق الله في ساعتين الليل والنهار. ثم قالوا: السبت وذكروا الراحة قال: سبحان الله. فانزل الله تبارك وتعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨].

وجاء في رواية أخرى مباينة عن السابقة توضح أنّ خلق النّور وما يتبعه من العناصر الأخرى الصادرة عن الشمس مثل الحركة كان يوم الأربعاء لا يوم الجمعة عن أبي هريرة قال: «أخذ رسول الله ﷺ بيدي فقال: خلق الله التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين. وخلق المكروه يوم الثلاثاء. وخلق النور يوم الأربعاء وبث فيها الدّواب يوم الخميس. وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل»[١].

ومهما يكن من أمر الاختلاف بين هذه الروايات في خلق الشمس والقمر اللذين يصدر عنهما النور وبالتالي تحديد الزمن، فإنّها تؤكد كلّها أن خلق السماوات والأرض تم أوّلاً، وقبل كلّ شيء، وأن الزمن ظهر خلقه متأخراً بعد أن خلق الله تعالى أشياء كثيرة من مخلوقاته ويستنتج من هذه الأحاديث صنفان من الزمن:

- زمن نسبي خلقه الله تعالى: «وهو اسم لميقات ما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس»[٢] ظهر بعد أيّام من أوّل ابتدائه في خلق الأشياء التي خلقها. وتبعاً لذلك يكون له بداية ونهاية، ملازمة لبداية الكون ونهايته.

- وزمن آخر مطلق أثبته القرآن الكريم صراحة لم توضح بدايته ولا

---

(١) صحيح مسلم: ٣/ ٢١٤٣ عدد ٢٧٨٩ باب ابتداء الخلق عن أبي هريرة.
(٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: ١/ ١٣.

نهايته، ولكن له مواقيت سماها أياماً، رغم أنه لا شمس فيها، ولا قمر، فهي ايّام بلا ليل ولا نهار في يوم القيامة الذي يأتي بعد اختلال الكون وفساد تنظيمه، فهو يوم لا ليل بعد مجيئه ولا نهار. وإنّما أريد بتسميته أياماً قبل خلق الشمس والقمر لأن الله تعالى سماها بهذا الاسم، ولأنه قدّر مدّة ألف عام من أعوام الدنيا التي يساوي العام منها اثني عشر شهراً من شهور أهل الدنيا التي تعد ساعاتها وأيامهابمجال قطع الشمس والقمر درجة من درجات الفلك، وهذا هو رأي صاحب تفسير الجلالين[١] وابن عباس[٢]

ومعظم علماء الأمّة[٣]. ويرى الزمخشري[٤] أنّه يوم مثل اليوم الذي نعرف، وهذا يوافق رأي مجاهد والحسن البصري[٥]. ويرى الطبري[٦] في تاريخه، ومثله صاحب المنار[٧] أنّ هذه الأيام لا يعقل أن تكون أيامنا لأنها إنما وجدت بعد خلق السماوات والأرض، وأنه لذلك ليس هناك يوم أو ليل أو نهار، بل نسميها أياماً لأنها ذكرت في القرآن لتقريب معناها لدى كافة النّاس. ويذهب الزركشي إلى مثل هذا الرأي، ويقول إنّها أيّام تقديريّة[٨]، كما سمى الله تعالى بكرة وعشياً في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ٦٢] لما يرزقه أهل الجنّة في قدر المدّة التي كانوا يعرفون

---

(١) الصاوي، الحاشية على تفسير الجلالين: ٢/ ٧٨.
ـ السيوطي، تفسير الجلالين: ص ١٦٠.
(٢) ابن عباس، التفسير: ص ١٧٦ و٢٣٢.
(٣) القرماني، اخبار الدول وآثار الأول: ١/ ٤.
(٤) الزمخشري، الكشاف: ٢/ ٩٨٢.
(٥) القرماني، أخبار الدول وآثار الأول: ١/ ٤.
(٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: ١/ ٢٤ و٢٥.
(٧) رشيد رضا، تفسير المنار: ٨/ ٤٤٥.
(٨) الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ص ١٢٤.

ذلك من الزمن في الدنيا بحركة الشمس ومجراها في الفلك مع أنه لا شمس عندهم ولا ليل[1].

وجاء عن مجاهد[2] أن رسول الله ﷺ قال: «يقضي الله عزّ وجلّ أمر كلّ شيء ألف سنة إلى الملائكة ثمّ كذلك حتى يمضي ألف سنة، ثمّ يقضي أمر كل شيء ألف ثمّ كذلك أبدا قال: ﴿يَوۡمٍ كَانَ مِقۡدَارُهُۥٓ أَلۡفَ سَنَةٖ﴾ [السجدة: ٥]. قال: اليوم هو هو سواء بنحو الذي ورد عن رسول الله ﷺ من الخبر بأن الله جل جلاله خلق الشمس ومنها الأوقات والأزمنة بعد خلقه السماوات والأرض وأشياء أخرى عديدة.

أمّا البحث عن الزمن الإلهي أو المطلق، فالمسألة تتطلّب، لمعالجة بداية الزمن ونهايته معالجة دينية اسلامّية على الوجه الأكمل، تصوّر القضايا الغيبية ومعرفة المحاور الرئيسيّة الواردة في القرآن الكريم والتي من أهمها:

أ ـ الله والزمن أو صلة الله تعالى بالزمن:

وهذه الصلة يصح حصرها في الأسئلة التالية:

هل الله تعالى في الزمن؟ أم مع الزمن؟ أم قبل الزمن؟ أم هو لا زماني؟

لا يمكن أن يكون الله تعالى بعد الزمن لأن هذا يعتبر نقصاً في حق الذات الإلهية المتصفة بالكمال، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن القرآن الكريم يؤكّد على أن الله تعالى هو الأوّل والآخر، ولا شيء قبله ولا بعده[3]، ولا

---

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: ١/ ١٣.
(٢) نفس المرجع السابق.
(٣) الرازي، لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى: ص ٤٥.
ـ أحمد الشرباطي، الموسوعة: ١/ ٣٦٣.

شيء مثله أو يضاهيه: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]. وأنه وصف ذاته بصفات تليق بمقامه الربّاني كالبقاء والقدم والسرمد والأبد. ولكن صفة الأول التي يتصف بها تعالى هي في حدّ ذاتها تشير إلى معنى القدم، وهذا المعنى زماني في وجه من الوجوه. ولمّا كان من معاني الزمن الحركة والتغير والتجدد فإنّ الله تعالى يكون بعيداً عن كل تغيّر وتجدد. وحينئذ لا يكون الله تعالى في الزمن فبقي أذن أن يكون البارى لا زماني، أو قبل الزمن، أو مع الزمن. وهذا لا يتنافى مع حقيقة الذّات الإلهية، إذ أنّ الواقع يبين أن الله تعالى يخلق أشياء مع وجود الزمن دون أن يتقيّد به.

وما يمكن استخلاصه من كلّ هذا أنّ الله تعالى قبل الزمن، وهذا يفضي إلى القول: أنّ الزمن له بداية بغض النظر عن كونها بداية خلقه للزمن، أم بداية خلقه للمخلوقات عامّة.

ب ـ الله والكون، أو صلة الكون بالله تعالى:

وهنا تدور في خلدنا أسئلة كثيرة من أهمها:

هل كان الله وحده؟ أم معه مادة أو عالم؟ وهل بينه وبين الكون زمان؟ وما نوع سبق الله للكون، أهو زماني أم هو غير ذلك؟ ولماذا اختار الله تعالى زماناً بعينه أوجد فيه هذا الكون وحدد مدته بستّة أيّام؟

ونتيجة للخوض في هذه المسألة، وفي المسألة السابقة، تباينت أراء المتكلمين إيجاباً وسلباً. فالإيجاب منها ما ذهب إليه ابن حزم(١)، وأبو البركات البغدادي من اعتبار الزمن مقدار الوجود(٢) ومدّته. ان كان مطلقاً

---

(١) ابن حزم، الفصل: ١/١٧ و٢٥.
(٢) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٣/٣٩.

سمي أزلياً وأبدياً وسرمدياً، وان كان نسبياً سمي زماناً. وامّا سلباً فيظهر ذلك في احجام بعض المتكلمين احجاماً صريحاً، كامتناعهم عن الخوض في الزمن وصلته بالله تعالى، وعن بدايته ونهايته، والاكتفاء بما وصف به الله تعالى نفسه في الكتاب العزيز من ذلك ما أورده الأشعري أنهم قالوا: «أن الزمن أو الوقت عرض كبقية الأعراض الأخرى، لا نقول ما هو ولا نقف على حقيقته»[1] وأمّا تلميحهم بالإشارة فهو من مثل ما ذكره الايجي في قوله: «وههنا أسرار أخرى لا أبوح بها ثقة بفطنتك»[2].

ويبدو أن السبب في ذلك يعود إلى أنهم قد أدركوا التباين الواضح بين منهج الفكر اليوناني وبين منهج الفكر الإسلامي. إذ ارتكز الاعتقاد السائد قديماً عند اليونانين ـ ولا سيّما عند أرسطو ـ على صلة الكون بالله وجعلوه يقوم فيه بدور منظم ومنسق لمادة أولى قديمة، أو صانع لهذا الكون، منها، وترتّب عن قولهم هذا: أن القدم شامل لكل الوجود، ولا بداية للزمن على اعتبار أن الحركة الكونية قديمة.

ولمّا جاء الإسلام فنّد هذا الزعم وركّز تصوّراً واضحاً لدى المسلمين، يفيد أن الله تعالى كان وحده ولا شيء معه، وأن الله تعالى خلق الكون من عدم وبالتالي يكون للزمن بداية، هي بداية الكون نفسه ولا يوجد قبل الكون زمان حتى يكون فيه الله سبحانه وتعالى وهو القائل: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢] والقرآن غني بالآيات الدالة على الخلق مستعملاً أفعالاً متعددة للتأكيد على إيجاد السماء والأرض

---

(١) الأشعري، مقالات الاسلاميين: ١١٦/٢.
(٢) الايجي، المواقف: ٣٤٠/٢.

والنجوم والكواكب وغيرها، والأفعال منها: جعل، وخلق، وبديع، وفاطر، وبنى، الخ. . . . قال الله تعالى:

- ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ [الأنعام: ١].

- ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الأنعام: ١٠١].

- ﴿ فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١].

- ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴾ [ق: ٦].

هذه الآيات كلها تقرّ على أن هذا الكون مخلوق، له بداية زمنية أوجده فيها العلي القدير، وتبعاً لذلك يكون للزمن بداية.

لكن آية الخلق في ستّة أيام ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِنۢ بَعْدِ ٱلْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ [هود: ٧] توضح أنّ اليوم الشمسي يخالف اليوم قبل خلقها، وأن هناك زماناً سابقاً للزمن الدنيوي. والصعوبة التي تظهر هنا أن الخلق استغرق مدة زمنية كان فيها الزمن موجوداً قبل وجود ما خلق فيه.

ولحلّ هذا الأشكال لجأ المتكلمون ومن أبرزهم الغزالي إلى القول: أنّ الزمن خلق مع بداية خلق العالم ـ خلق السماوات والأرض ـ بمعنى أنهم يقولون بحدوث العالم حدوثاً زمانياً[١] سواء أكان الحدوث مع الزمن

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص ٩٦.

أم بعد خلق الزمن، ولهذا لم يروا حرجاً من القول بوجود زمان قبل زمن الخلق، وفسروا تبعاً لذلك الاية بمعناها الظاهر مؤكدين أنها تدل على وجود الزمن قبل وجود العالم، وبمثل هذا قال الفارابي[١]، وابن رشد[٢]. ويرى ابن تيمية أن هذه الآية تدل على أنه قبل الزمان الذي نعرفه كان هناك زمان آخر ومادة أخرى وعرش وماء ودخان[٣]، وهذا ما بينته نصوص القرآن الكريم التي تشير إلى وجود عوالم قبل عالمنا هذا وبعده، لا متناهية كل منها حادث، وزماني، وهي سلسلة لا نهائية، لأن الله تعالى فاعل في كل حين وزمان.

ولكن المفسرين واجهوا في هذا الصدد مسألتين هامتين.

ـ المسألة الأولى: لماذا اختار الله تعالى أن يخلق العالم في مدة زمنية بدلاً من أن يوجده مرّة واحدة في الحين؟

ـ المسألة الثانية: لماذا كان الخلق في ستّة أيّام بالذات؟

ما من شك أن كثيراً من المفسرين قدموا عدة تفاسير وتبريرات عن السؤال الأول من ذلك أن الخلق في زمن دليل على إرادة الله الحرّة، وهو اختيار البيضاوي[٤]. ولكن الكازروني صاحب الحاشية على البيضاوي يثير تساؤلاً يدل على عدم اقتناعه بهذا التأويل قائلاً: لماذا يكون

---

(١) الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين: ص ٢٥.
(٢) ابن رشد، فصل المقال: ص ١٣.
ـ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة: ٨٩.
(٣) ابن تيمية، رسائل: ٥/ ١٧٧.
ـ ابن تيمية، مجموعة تفسير ابن تيمية: ص ٢٤١ و٢٤٢.
ـ ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة: ص ٣٩.
(٤) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣/ ١٢.

الخلق في مدة أدل على حرية الارادة من الخلق في الحال[١].

ويذهب سعيد بن جبير إلى أن الله تعالى خلق في فترة ليعلّم عباده[٢] الرفق والتثبت[٣]، إذ أن في خلقه تعالى السماوات والأرض تدريجياً في الزمن الذي خصّصه مع القدرة التامة على ابداعهما دفعة واحدة دليلاً على الاختيار، واعتباراً للناظر، وحثّاً للمتأمّل على التأنّي في الأحوال والأطوار المختلفة في حياته.

ويرى فخر الدين الرازي في تفسيره، أنّ الخلق في مدّة هو ما قدّرته إرادة الله التي وضعت لكل شيء مكانه وزمانه، كما أن الخلق في لحظة، ربمّا أعطى انطباعاً أن وجود العالم هو مجرد صدفة[٤].

أمّا السؤال الثاني. لماذا كان الخلق في ستّة أيّام؟ فإنّ الزمخشري يتجاهل المشكلة، دون أن يدلي برأيه صراحة ويقول: ان هذا راجع إلى حكمة الله تعالى في الخلق لا يعلم حقيقتها سواه، ومثله عدد ملائكة النّار وعدد حملة العرش وعدد الشهور[٥] وعدد السماوات. في حين يعزو فخر الدين الرازي ذلك العدد إلى سبب تاريخي، لأن العدد ذكر في التوراة، وكان العرب على صلة باليهود، وتعلقت إرادة الله تعالى ليقول لعبادة: اعبدوا الله الذي سمعتم من عقلاء النّاس أنه خلق الأرض والسماء في ستّة أيّام[٦].

---

(١) الكازروني، حاشية على البيضاوي: ٣/ ١٢.
(٢) الزمخشري، الكشاف: ٢/ ٩٨٢.
(٣) الصاوي، حاشية على تفسير الجلالين: ٢/ ٦٨.
(٤) الرازي، التفسير الكبير: ٤/ ٢١٧.
(٥) الزمخشري، الكشاف: ٢/ ٢٨٢.
(٦) الرازي، التفسير الكبير: ٤/ ٢١٧.

وأخيراً هناك مسألة عدم تعب الله تعالى بعد الخلق، وعدم الرّاحة التي تنفيها اليهودية في اليوم السابع. فإنّ هذا التفسير التوراتي لتصوّر قدرة الله تعالى وإرادته في الخلق يتنافى مع المبدأ الإسلامي[1] الذي يؤكد على كمال صفات الذّات الإلهية.

وفي خضمّ هذه الآراء المتعددة تباينت اتجاهات المسلمين بين قائل بقدم الزمان، وقائل بحدوثه مستندين في ذلك إلى إحدى الآيات الواردة في كتاب الله تعالى لتأييد وجهة نظرهم، وهي في الحقيقة كلّها مذاهب اجتهادية متأثرة بالتكوين الشخصي لصاحبها الذي حمّل النصوص حسب وجهة نظره الخاصّة.

١ ـ قدم الزمان:

أورد الغزالي دليل الفلاسفة الثاني، الذي يقوم على القول بقدم الزمان على هذه الصيغة «انّ تقدّم الباري على العالم، امّا أن يكون تقدّماً بالذات لا بالزمان، كتقدم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التّابع له، فيكونا قديمين، وأن أحدهما متقدّم على الآخر بالذّات. وامّا أن يكون الباري متقدماً على العالم بالزمان لا بالذّات، فيكون قبل العالم زمان كان العالم فيه معدوماً، فقبل الزمان زمان لا نهاية له، فالزمان قديم»[2].

وردّ الغزالي على هذا بقوله: «انّ الزمان حادث مخلوق، ومعنى قدم الله على العالم والزمان، أنّه كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه عالم، فأمّا

---

(١) محمد عبده، تفسير جزء عمّ: ص ٥٠.
(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص ٩٦. الدليل الثاني
ـ ابن رشد، تهافت التهافت: ص ١٣٤.
ـ ابن سينا، النجاة: ص ٢٥٦.

مفهوم قدم الزمان الذي قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم، لأن الوهم يعجز عن تصورّ مبتدأ الا مع تقدير قبْل، وهو كذلك يعجز عن تصوّر تناهي الجسم، فيتوهّم أن وراء العالم شيئاً امّا خلاء وامّا ملاء، أمّا الفعل فلا يمتنع عليه إدراك ذلك[١].

ويعتمد الغزالي في نفيه لتقدير شيء ممتد ـ وهو هنا الزمان ـ قبل وجود العالم، على مقابلة الزمان بالمكان لاثبات تناهي الزمان، فكما أن الفلاسفة قالوا بتناهي العالم في الامتداد المكاني وأحالوا وجود شيء خارج عنه، معتبرين هذا الشيء من عمل الوهم، كذلك الغزالي يقول بحدوث العالم ويحيل وجود زمان قبله، لأن ذلك في نظره من عمل الوهم[٢].

٢ـ حدوث الزمان:

وينقسم إلى حدوث الزمان حدوثا زمانياً وإلى حدوث الزمان حدوثا إبداعياً.

أ ـ الحدوث الزماني[٣]:

يتفّق معظم المفسرين لكتاب الله تعالى كالطبري[٤] والبيضاوي[٥] والزمخشري[٦] والرازي[٧]، والمتكلمين مثل الفيومي[٨] ويحيى النحوي[٩]

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص ٩٦.
(٢) نفس المرجع السابق.
(٣) إبراهيم الحلبي المذاري، اللمعة في تحقيق مباحث الوجود: ص ١٥.
(٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: ١/ ٥.
(٥) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١/ ١٠٥ و٣/ ١٢.
(٦) الزمخشري، الكشاف: ١/ ٣٠٧ و٢/ ٢٢٥.
(٧) الرازي، التفسير الكبير: ١/ ٣٥ و٤/ ١٧٨ و١٧٩.
(٨) الفيومي، الأمانات والاعتقادات: ص ١٥٧.
(٩) عبد الرحمن بدوي يحيى النحوي مع مقارنته بالغزالي: ص ٨٩.

وغيرهم من الفلاسفة[1]، أن القرآن الكريم صريح في القول بالخلق من عدم، وحتى إذا ما أخذوا بفكرة أن العالم وجد من الماء[2] أو من الدّخان[3]، فانّهم يضيفون أن الله خلق الماء أو الدخان نفسه من لا شيء. فهم يعتقدون أن الله تعالى خلق العالم من العدم، فالصلة بين البارى تعالى والعالم صلة بين السبب والنتيجة، فالله سابق للكون وهو خالقه، هو الذي أوجده بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً. وتبعاً لذلك يكون للزمان بداية، هي بداية العالم نفسه، وقبل العالم لا يوجد زمان، والله تعالى ليس في زمان لأنه أزلي ولا بداية له. يقول الدّواني في شرحه على العقائد العضدية: «أجمع السلف من المحدثين، وأئمة المسلمين وأهل السنة والجماعة ـ رضي الله عنهم ـ على أن العالم ـ هو ما سوى ذاته تعالى وصفاته ـ حادث بقدرة الله بعد أن لم يكن، أي وجد بعد العدم، بعدية زمانية، والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة»[4].

لقد تحمس المتكلمون للرد على الفلاسفة في قولهم بأزلية العالم أو قدمه، لأنهم اعتبروا هذه المشكلة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمشكلة التدليل على وجود الخالق، وعلى أسبقيته لكل ما في الوجود بما في ذلك وجود الزمن المطلق الذي استند إليه بعض فلاسفة اليونان كأرسطو لاثبات قدم العام.

ويبدو أنّ الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة والجدل الطويل الذي وقع حول مسألة قدم العالم وحدوثه يعود إلى عدم تحديد معنى المصطلح عند

---

(١) حسام الدين الآلوسي، فلسفة الكندي: ص ٩٢ و١٠٢.
ـ أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية: ٢٨.

(٢) قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأنبياء: ٣٠].

(٣) قال تعالى: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ [فصلت: ١١].

(٤) الدواني، شرح الدواني على العضدية: ص ٣٠ و٣١.

كل واحد منهم، إذ القديم عند الفلاسفة ينقسم إلى قسمين: قديم بالذات، وقديم بالزمان الأول هو الذي لا يستمد وجوده من سواه. والثاني هو الذي ليس له أول من الزمان[1].

ولئن كان المتكلمون والفلاسفة يتفقون على أن العالم محدث بالمعنى الأول أي محدث بالذات، بمعنى يستمد وجوده من الله تعالى، إلا أنهم يختلفون في الحدوث الزماني. فيرى المتكلمون أن زمان العالم له بداية تبعاً لوجود العالم. أمّا الفلاسفة فيرون أن زمان العالم مثل العالم قديم. وحجتهم في ذلك أن العلة التامة أو الفاعل الكامل لا يتأخر فعله عنه لأنه لو تأخر فعله عنه لأصبح فاعلاً ولم يكن منذ الأزل فاعلاً. ومعنى ذلك أنه تغير وأنّه كان ناقصاً. ولعدم جواز تغيره، لأنه كامل الشروط، يكون فعله أزليا[2].

ب ـ الحدوث الإبداعي:

وهو أن لا يتقدمه محدث بالزمان والمدّة بل الذات. ويعتبر هذا القول بمثابة الحل الوسط، والرأي التأليفي بين القول بقدم الزمان والقول بحدوثه. ويعتمد ابن سينا على فكرة حدوث الزمان حدوثاً إبداعياً لا زمانياً انطلاقاً من التمييز بين لفظتين وردتا في القرآن الكريم، وإن كانتا تتصفان بالحدوث، لكن الفرق بينهما بين كل البيان وهما عبارة «الإبداع» في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]. وعبارة «الخلق في قوله عزّ وجل على لسان أبليس: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢].

فالإبداع هو إيجاد شيء من عدم وإحداثه على غير مثال سابق، غير

(١) حسام الدين الآلوسي، فلسفة الكندي: ص ١٠٣.
(٢) نفس المرجع السابق.

مسبوق بمادة ولا زمان، لأن سبق المادة تكوين، وسبق الزمان أحداث[١]. ومعنى هذا أن الإبداع لا يمكن لزمانه أن يخضع لبعْدٍ، وقبْلٍ، زمانيين، لأنهما ليسا جزءاً من قاعدة الإبداع الزماني، باعتبار ما ينبغى فرضة من التدفق والديمومة المستمرين في الذات الإلهيّة.

بيد أن الخلق يفيد تتابع عمليات تكوين الشيء الواحد تلو الآخر. وهو يخضع لمفهوم الخلق الزماني الذي يحدث عن شيء بسبب شيء آخر[٢]. فتكون حينئذ قضية الخلق تتعلق بمفهوم التبعيض الزمني للساعات والأيام والشهور والسنين.

تلك هي وجهة نظر ابن سينا الخاصة بأوليّة الزمن والتي انفرد بها انفراداً ميزه عن بقية المسلمين حيث يقول: «الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً، بل حدوث إبداع، لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدّة بل بالذات. ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد مالم يكن، أي بعد زمان متقدّم، بَعْدَاً لقبل غير موجود معه. وكل ما كان كذلك، فليس هو أول قبل، وكل ما ليس أوّل قبل، فليس مبدأ للزمان كله. فالزمان مبدع أي يتقدمه باريه فقط»[٣].

قد يدفع هذا النص المتأمّل من أوّل وهلة إلى القول: «أنّ الزمان قديم، وغير مخلوق زمانيا، فلا نهاية في التسلسل الزماني واردة»[٤]. عند ابن سينا عن الزمان ولكن عند التعمق في هذا النص وتحليله تحليلاً دقيقاً يلاحظ المتأمّل أن ابن سينا نفسه يستعمل عبارة «حدوث إبداع» وهذا كاف في حد ذاته للقول أنّه يعتبر الزمان محدثاً. ودلالة الأحداث هنا ـ كما يقول ابن سينا نفسه ـ هو افادة الشيء وجوداً لم يكن للشيء في ذاته ذلك الوجود، لا

---

(١) الجرجاني، التعريفات: ص ٣.
(٢) جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم: ص ١٦٢ و١٦٤.
(٣) ابن سينا، النجاة: ص ١١٧ و١١٨.
(٤) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي: ص ٣٠٩.

بحسب زمان دون زمان، بل في كل زمان[1]. وبهذا سقط القول بقدم الزمان ولم يعد مجال لقبوله.

وما يمكن ملاحظته من كل هذا هو أن ابن سينا أعطى مدلولاً عقلياً ذا نزعة فلسفية لفهم معنى هذا الاحداث الزماني، يغاير المدلول الذي اعتاد متكلمي الإسلام على استعماله.

٣ـ أوليّة الزمن في ذاته:

والبحث عن بداية الزمن في ذاته باعتباره غير ناتج عن حركة الكواكب، وإنّما هو «المدّة» التي خلقها الله تعالى أوّلاً[2] وقبل كلّ شيء، تدفع المرء إلى التأمل في أجزائه الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، ويتساءل هل يمكن معرفة الزمن، وهل تكون بدايته من الماضي أم من الحاضر أم من المستقبل؟

لمّا كان الزمن في ذاته أقرب ما يكون إلى شيء سيّال متدفق تحس به النفس الإنسانية، ولا تملك نحوه تعبيراً واضحاً دقيقاً، فإنّه يتعذر معرفة بدايته في الماضي وفي المستقبل، فهو بين ماض كان موجوداً، وانقضى، وبانتهائه يستعص على المرء التعبير عنه، ومستقبل لم يحدث بعد بل سيصير موجوداً. وما يقال أنّ الماضي يمكن تحديده بالوقائع والأحداث، هو في الحقيقة، ليس تحديداً لبداية الزمن في الماضي، وإنّما هو تحديد لتلك الوقائع والأحداث الواقعة في الزمن الذي يمكن للمرء تصوره منعزلاً عن كل الظواهر والأحداث، في حين أنه لا يمكن تصورّ الظواهر الزمانية إلا في ظل تصوّر الزمن العام.

وإذا كان ابن سينا يقر مبدأ عدم الفصل بين تصوّر وجود الموجودات

---

(١) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات: ص ١٢٢.
(٢) الرازي، التفسير الكبير: ١٠٣/٢٤.

وبين تصور وجود الزمان، فإن المتكلمين يذهبون إلى عكس ذلك، لأن مفهوم الزمن عندهم له وجود اعتباري، إذ يمكن تصوّر وجود الأشياء دون أن تكون في زمان متّصل. ولمّا جاء الغزالي طوّر ما ذهب إليه المتكلمون وذلك بتمييزه بين نوعين من الموجودات تمييزاً واضحاً: موجودات في عالم الغيب، تتميز بذاتها لا بالزمان والمكان لثباتها مثل الله تعالى، والنفّس. وموجودات في عالم المشاهدة وهي ظواهر تتميّز بالزمان والمكان، ومتقيدة بهما لأنها محل التغيّر والحركة. فالأولى تجعل الإنسان يتصوّر الزمان على شكل دائري بلا بداية ولا نهاية وهو السرمد، والدهر، والأزل والأبد. بينما تجعل الموجودات الثانية الإنسان يتصوّر الزمان وجزؤه الآن يتحرك تحرك النقطة على خط مستقيم، ذي بداية ونهاية. تكون أوليته في هذا العالم، ابتداء من الخلق الأول ونهايته بفناء مخلوقات الله تعالى. وهذا الزمن الأخير يفضي إلى الحديث عن العنصر السابق المتعلّق بمعضلة بداية الخلق الأول، وأول ما خلق الله تعالى.

وإذا كانت هذه هي بداية الزمن في الماضي، فماذا يمثل الزمن الحاضر أو الآن بالنسبة للزمن عامة؟

انّ الآن أو الحاضر هو «طرف يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان»[1]. أو هو الحدّ الفاصل بينهما، فهو نقطة النهاية بالنسبة لما مضى من الزمن الأخير، ونقطة البداية بالنسبة لما يستقبل من الزمن الأوّل[2]. بمعنى هو نقطة البداية والنهاية بحسب ما يقرب منه في اتجاه المستقبل، وما يبتعد عنه في اتجاه الماضي. قال جل ذكره في مجال بيان وقت ظهور الحق بعد التردد: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ﴾ [البقر: ٧١]. وقوله تعالى أيضاً: ﴿أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَنتُم بِهِۦٓ ءَآلْـَٔـٰنَ وَقَدْ كُنتُم بِهِۦ تَسْتَعْجِلُونَ﴾ [يونس: ٥١].

---

(١) ابن سينا، رسائل في الحكمة والطبيعيات: ص ٦٣.
(٢) الكندي، رسائل: ١/ ١٢٠ و١٢٢.

لا يمكن تحديد معنى الزمن في الآيتين السابقتين إلا بعد إدراك معنى الآن، وهذا لا يفهم معناه إلا بعد التمييز بين معاني المتقدم والمتأخر الذي هو في الآية الأولى «مجيء الحق» وفي الثانية «آمنتم». فهل ياترى هناك علاقة ضرورية بين الآن وبين الزمن إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مسألة التقدم والتأخر؟

مفهوم الآن:

جاء لفظ الآن في اللغة نكرة ومعرفة، وقيل: إنّ أصل آن، أوان حذفت الهمزة الأولى وقلبت الواو ألفا فصارت آن. وتجمع على آنات وآيون[1]. ومعنى آن بالمد في الله الوقت، وهو يمثل حدّ الزمان، ويفيد اللفظ معرفاً بالألف واللام، الوقت الحاضر القائم حالاً، بمعنى الوقت الذي أنت فيه في هذه اللحظة وعلى التوّ. فالآن على هذا الاعتبار غير باق، ومن خاصيته التلاشي التي تقضي على كل معنى للآن، مثل الزمن الذي ينقضي باستمرار، لأنّه في تدفق دائم ومستمر، ونسبة الآن إلى الزمن كنسبة الوحدة إلى العدد[2] أو كمثل النقطة إلى الخط غير المتناهي من الجانبين. فكما أن لا نقطة في الخطّ إلا على سبيل الافتراض، كذلك الشأن بالنسبة للآن، فلا آن في الزمن إلاّ بالافتراض، إذ النقطة في حقيقة الأمر ليست جزءاً من الخطّ، وإن كان الخطّ عبارة عن مرور النقطة في الذهن من مكان إلى آخر،

---

(١) الجرجاني، التعريفات: ص ٢١.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٩٩.
- الفيروز أبادي، القاموس المحيط: ٤/ ٢٠٠.
- ابن سينا، النجاة: ٤٤٣.

(٢) الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٦٨.
ويقول في هذا الصدد من الجائز أن يكون حكم الكلّ مخالفاً لحكم الآحاد لأن كل واحد من آحاد العشرة ليس بعشرة والكلّ عشرة، فكل واحد من الأجزاء ليس بكل مع أن كلها كلّ.

ولهذا عرّف حكماء الإسلام الآن بكونه: «طرف يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان»[1]. أو أن يقال: «أنّ الآن يصل الزمان الذي مضى والذي هو مستقبل»[2].

ولمّا كانت طبيعة الزمن هي السيلان، لأنه يتكون من تتابع الآنات سواء أكانت متصلة أم منفصلة، فإن هذا السيلان لا يدرك ولا يتصوّر إلا عن طريق التخيل والإحساس، والقول بالسيلان يؤدي إلى اعتبار الزمن شيئاً «غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره، وعدم استقرار ذلك الأمر الممتد»[3] ولحظات الزمن أو آناته هي أشبه ما تكون بقطرات الماء النّازلة على شكل خط مستقيم. تتساقط من بين أصابعنا، دون أن نقوى على استبقائها أو امتلاكها أو القبض عليها بجمع أيدينا[4]. أو هي تشبه الشعلة التي تدور بسرعة محدثة خطّا مستديراً. ولعلّ أقرب ما يتصوره الإنسان هو تشبيه سيلان الزمن بسيلان ماء النهر، وعدم استقرار ذراته وتدفقها بغزارة وبلا انقطاع، ذلك أن «الإنسان لا ينزل النهر الواحد مرّتين، فإنّ مياهاً جديدة تجري من حوله أبداً»[5] وبوجه عام فإنّ حقيقة الآن هي «تدافع الأجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة، ومتواصلة في الحس، أو كانت متواصلة في الحقيقة أيضاً»[6].

---

(١) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق: ص ٢٢١.
ـ ابن سينا، رسائل في الحكمة والطبيعيات: ص ٦٣.

(٢) الكندي، الرسائل الفلسفية: ٢/ ٣٢ و٣٣.

(٣) الطوسي، الذخيرة: ص ٣٢.

(٤) زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان: ص ٧٤.

(٥) قالها الفيلسوف الأغريقي هرقليطس (٥٤٤ق.م ـ ٤٨٣ق.م) نقلاً عن ـ زكي نجيب محمود وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص ٧٠.
ـ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ١٧.

(٦) الايجي، المواقف: ٢/ ١٣.
ـ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٩٩.

ولكن أجزاء الزمن لا تجتمع حتى يتكوّن منه كمّ ظاهر للعيان «لأنه لاخطّ للزمان يظهر ظهوراً تاماً»[1] وعلى الرغم من أن الزمن واحد لا يظهر منه سوى الآن فإنّه ينقسم ويتكثر بواسطة الآنات «والزمان يتكثر بنهاياته التي هي آنات الزمان الحادّة لنهايته، كحدّ العلامات لنهايات الخطّ»[2].

وإذا كان الزمن غير قارّ فإنّ الآن لا يمكث بل هو في انقضاء دائم، بل هو ينقضي قبل تفكيرنا فيه، لأنّه ألطف من المكان، إذ المكاني أكثف من ظرف الزمان. ولهذا كان المكان من قبيل الحس يتعلق إدراكه بالحواس الخمس، بينما الزمان لا يدرك إلا عن طريق النفس. والذي يزيد لطافة الزمان وضوحاً، أن الزمان الواحد يشمل أكثر من شيء واحد، بل يشمل أشياء لا نهاية لها. أمّا المكان الواحد ان شغله شيء لم يتّسع لغيره. ويذكر أبو حيان التوحيدي (ت ٤٠٠هـ/١٠٢٣م) عن أبي سليمان قائلاً: «وممّا يشهد أن الزمان ألطف، أنك تقول: زمان حاضر، وزمان ماض، وزمان مستقبل... وقد أحس به كلّ النّاس»[3].

وعلى كلّ فإنّ القول بطبيعة الزمن «أنه شيء متجّدد منقض غير قار»[4]، وأنّه سيّال، لطيف، وألطف من المكان، وأنه لا يدرك إلا عن طريق النفس، وأن آناته متتابعة ومتدفقة، يدفع المرء إلى التساءل. هل الآن زمان، أم هو ليس زماناً؟

انّ البحث عن الآن لا يخرج عن هذين الاحتمالين: امّا أن يكون جزءاً من الزمن، أو هو ليس جزءاً منه. فيكون الكلام حينئذ عن نوعين من الآن:

---

(١) الكندي، الرسائل الفلسفية: ١/ ١٥٢.
(٢) نفس المرجع السابق: ١/١٥٧.
(٣) أبو حيان التوحيدي، المقايسات: ص ١٧٣ و٢٧٨.
(٤) ابن سينا، رسائل في الحكمة والطبيعيات: ص ١١ و١٢ و٦٣.
ـ ابن سينا، النجاة: ص ١٨٦ و١٩٦.

١ـ الآن الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وهو الحاضر، وهو جزء من الزمان زائل دائماً ومجموعه هو الزمان.

٢ـ الآن الذي ليس هو جزءاً من الزمان، بل هو من عمل العقل، هو الوقفات أو الآن غير المنقسم، ولما كان الزمان منقسماً إلى جزء ماض، وطرف مستقبل فهو إذن ليس جزءاً من الزمان[١]، وإذا ما اعتبر في العقل من آن إلى آن يوجد بينهما زمان[٢]. وهذا دليل على أن الزمن ليس في شيء سوى «القبْل» و«البعْد».

وقد جمع الكندي[٣] وفخر الدين الرازي[٤] في مؤلفيهما بين هذين الاعتبارين لحقيقة الآن حيث يقول الأخير: «أنّ الآن فاصل للزمان باعتبار، وواصل له باعتبار آخر. أمّا كونه فاصلاً فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل. وأمّا كونه واصلاً، فأنه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل، ولأجله يكون الماضي متصلاً بالمستقبل. ـ وينبغي ـ أن يعلم أنه من حيث أنّه فاصل يكون واحداً بالذات، واثنين من حيث الاعتبار. لأنّه إذا أخذ من حيث هو يقسم الزمان إلى الماضي والمستقبل، كان نهاية للماضي، وبداية للمستقبل، ومفهوم كونه نهاية مغاير لمفهوم كونه بداية. فقد حصلت الاثنينية في الاعتبار، وان كان هو في ذاته واحداً، وأمّا ان اعتبر من حيث أنه واصل فإنّه يكون واحداً بالذات، وواحد بالاعتبار، لأنه باعتبار أنه واحد يكون مشتركاً بين الجزئين[٥].

---

(١) الكندي، رسائل فلسفية: ٢/ ٣٢ و٣٣.
(٢) حسام الدين الآلوسي، فلسفة الكندي: ص ٢٠٧.
(٣) الكندي، رسائل فلسفة ٢/ ٣٢ و٣٣.
(٤) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٧٥.
(٥) نفس المرجع السابق: ١/ ٦٧٦.
ـ أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٢/ ٧٧ و٧٨.

والغرض من الجمع بين التصورين السابقين للآن هو ربط الزمن من جهة مع بداية خلق الكون وحركته فيتحقّق بذلك التساوق بين الزمان والجرم الكوني والحركة، وتبعاً لذلك تتحدد بداية الزمن ونهايته، ومن جهة أخرى لنفي وجود الزمن قبل وجود العالم، لأنّ القول: أن الله تعالى ليس في زمان يعني أنه ليس متحركاً ولا ساكناً، إذ الواقع في الزمان هو الذي يتحرك ويسكن فقط.

ولئن كان أغلب علماء الكلام بوجه عام والأشاعرة بصفة أخص يذهبون إلى أن اتصال الزمن أمر ذاتي اعتباري يعود سببه إلى المخيلة، وأن الزمن الحقيقي هو الجزء الذي لا يتجزأ[1]، فإن ابن سينا يرد على هذا الاعتراض من خلال القول بعدم ضرورة التطابق بين الأخص وهو آنات الزمن، وبين الأعم وهو الزمن باعتباره كلا، والذي هو امكان غير متولد من الخبرة الحسية، وقد عبّر عن هذا بصريح العبارة «لا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم»[2]. فوجود الزمن عنده لا يتحدد بالماضي أو المستقبل أو الآن. لأنّ هذه الأجزاء تمثل الزمن الأخص، وأمّا الزمن الأعم فهو الامكان الذي وقع افتراضه من بداية المسافة إلى نهايتها بحسب حركة معينة على قدر معين من السّرعة، «ولمّا عرفنا بالضرورة أن لهذا الامكان وجوداً، علمنا أنّ الزمن موجود وان لم يكن وجوده حاصلاً في الماضي أو المستقبل أو الآن»[3].

وهكذا يصل ابن سينا إلى نتيجة، أن طبيعة الوجود الحقيقي للزمن هو كم متّصل، وأمّا أجزاؤه المتتالية فليس لها إلا الوجود الاعتباري وهذه

---

(١) علي سامي النشار، نشأة الفكرة الفلسفي في الإسلام: ١/ ٤٧٥.
(٢) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٤٧.
(٣) نفس المرجع السابق: ١/ ٦٤٨.
ـ الايجي، المواقف: ٥/ ٨٩.

النتيجة هي عكس ما توصل إليه بعض المتكلمين من أشاعرة وغيرهم.

والغريب في الأمر أن فخر الدين الرازي[1] في سياق تحليله لأراء ابن سينا ونقدها يناقض نفسه ـ وقد يكون ذلك لصعوبة المسألة ودقتها ـ فهو في مجال اثباته لأوّلية الزمن، ينفي أثبات وجود الزمن من خلال تساوق وتلاحق الحركات، ويلتجيء إلى افتراض أوّلية الزمن كشرط أساسي لتحقيق هذا التساوق والتلاحق، ولكنّه يعود في هذا الموضع فيثبت اتصال الزمن من خلال اتصّال الحركة، والحقيقة أن اتصال الزمن واستمراريته هو الشرط الأوّلي لاتصال الحركة. إذ أن مفهوم الزمن عند ابن سينا هو «الامكان المفترض بين مبدأ المسافة ومنتهاها الذي يمكن أن تقع فيه حركة مخصوصة على قدر مخصوص من السرعة»[2].

وصفوة القول: أن علاقة الآن بالزمن هي التي تحدد بدايته ونهايته، ويمكن تلخيصها في المذاهب الرئيسية الهامة التالية:

١ـ المذهب الأول:

يرى أن الآنات المنفصلة المتتالية كأنها ذرات أو نقط ينشأ عنها الزمن، فهي كم منفصل، يحدث الواحد بعد الآخر، ولا صلة بينهما[3]. ويقول بهذا أصحاب النظرية الذرية من المعتزلة والأشاعرة تمشياً مع تصورّهم الذري للكون[4].

---

(١) الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٥٥.
(٢) محمد ياسين عريبي، مواقف: ص ١٨٣.
(٣) الايجي، المواقف: ٥/ ٨٤.
ـ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/ ٤٧٥ و٤٧٣.
(٤) دائرة المعرف الإسلامية: ١٠/ ٤٠٠.

٢ـ المذهب الثاني:

ويذهب أصحابه إلى القول: أن الزمن كم متصل لا يظهر منه سوى الآن ويمثله الكندي[١].

٣ـ المذهب الثالث:

يميل إلى القول: أن الآنات ليست من مكوّنات الزمن، وأن كانت تمثل عناصره عند التحليل، نظراً لوجودها الاعتباري ويظهر ذلك عند ابن سينا[٢]، وابن باجة[٣].

وفي حقيقة الأمر أن المذهبين: الثاني والثالث يسيران معاً في اتجاه واحد في مقابل المذهب الأوّل.

٢ـ الزمن بين التناهي واللاتناهي:

ان الاحتمالات التي يمكن افتراضها لمعرفة تناهي ما يوجد في الكون أو لا تناهيه تنحصر في النقاط التّاليّة:

ـ ما ليست له بداية ولا نهاية كوجود الله سبحانه وتعالى.

ـ ما كان له بداية وليست له نهاية مثل الجنّة والنّار لا تصافهما بالخلود.

ـ ما كان له بداية ونهاية وهي كل المخلوقات الحادثة مثل العالم، وما يوجد فيه من حوادث.

فالاحتمال الأول لا يتعلّق به الزمن الدنيوي لأنه مطلق يتصف بالثبات

---

(١) الكندي، رسائل فلسفية: ١/١٥٧.
(٢) محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد: ص ١٩١.
(٣) ابن باجة، شروحات السماع الطبيعي: ص ٧٧.
تحقيق معن زيادة، دار الفكر بيروت ١٩٧٨م

والسرمدية، والأبدية، قال جلّ شأنه: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣].

والاحتمالان المواليان ينظر في صلتهما بالزمن من حيث هو مدة الحركة، إذ أن كل بداية خلق للكون وما فيها تصحبها حركة وزمان، ذلك أنه لا يوجد جسم إلاّ وكان وجوده حركة كَوْن، ولا يتحرك بعد ذلك إلا في زمان، ولا يستمر وجوده أيضاً إلا في زمان هو مدّة وجوده[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ القول بحدوث العالم يفضي إلى القول بحدوث الزمان وبدايته، لأن العالم كلّه في حركة مستمرّة وتغيّر متواصل. لكن الحديث عن بداية الزمن يؤدي حتماً إلى البحث عن نهايته. ورغم أن بدايته اقترنت في القرآن الكريم بالخلق الأوّل، الذي يمثل مبدأ أساسياً في الدين الإسلامي، على اعتبار أن الله تعالى خلق هذا العالم المادي خلقاً ابداعياً من لا شيء، فإنّ نهايته تتحدد بنهاية مخلوقات الله تعالى، وبظهور يوم البعث والجزاء.

غير أن الكندي[2]، والإسكافي[3]، والنظام[4]، والغزالي[5] يذهبون إلى أن المحدثات ـ العالم والحركة والزمان ـ وإن كان لها بحكم الضرورة والدليل العقلي بداية، فإنّه لا يتحتّم أن تكون لها نهاية، لأن هذا رهن بمشيئة الله تعالى، فهو ان شاء أبقاها بقاء الأبد.

ويرى أبو الهذيل العلاف، أن المحدثات يجب أن تتناهى من آخرها كما

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية: ١٠/ ٣٩٢.
(٢) الكندي، رسائل فلسفية: ص ٢٩.
(٣) الخياط، الانتصار: ص ٩.
(٤) نفس المرجع السابق.
(٥) الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص ٨٠.

أنها متناهية من أولها، لأنّه لو أمكن أن تكون لا متناهية من آخرها، لما كان هناك ما يمنع أن تكون لا متناهية من أولها. ويعتمد هذا بقوله: «وكما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل»[١].

ولئن كان الكندي يؤكد على أن للزمن بداية استخلصها من حدوث العالم، إلا أنه يحاول جاهداً أن يثبت وجوب تناهي الزمان، مستنداً إلى استحالة لا تناهيه في الماضي، وإلا لخرج ما لا نهاية له إلى حيّز الفعل. ولكنّه استطاع أن يجوزّ من النّاحية النظرية عن طريق الأدلة القاطعة امكان بقاء حدوث العالم، وبالتالي بقاء الزمن إلى الأبد، إذا اقتضت الإرادة الإلهية ذلك، مستعيناً في ذلك بتمييزه بين معنى لفظتي «نهاية وآخر» فيقول: «ليس كلّ ماله أول، فله آخر، كالعدد له أوّل ولا آخر له، وكذلك الزمان له أول ولا آخر له. فكل ذي آخر فذو نهاية، وليس كل ذي نهاية فله آخر»[٢] ولكن قد يتساءل المرء هل هناك زمان في الجنّة أو في النّار؟

ليس من اليسير الحسم في هذه المسألة الغيبية التي تباينت فيها الآراء بين قائل بتناهي الزمان، وقائل بلا تناهيه بحسب تصوّره لليوم الآخر الذي يكون مغايراً لهذا العالم، أثر ما يطرأ من اختلال على هذا الكون المشاهد القائم على قوانين ثابتة، من بينها الزمن القائم على حركات الكواكب الموجودة في هذا الكون. وتبعاً لهذا فالزمن يتحدد بتناسق حركة هذا الكون ونظامه، ويتناهى بفنائه وبانتهاء جميع مخلوقات

---

(١) الخياط، الانتصار: ص ٩.
ـ الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص ٨٠.
(٢) الكندي، رسائل فلسفية: ٣٠.

الله. فلا يبقى شيء: لا أرض ولا سماء ولا كواكب، سوى وجه الله تعالى.

أمّا إذا كان الزمن على صلة بالحركة بوجه عام فإنّه في هذه الحال تكون بداية الزمن ونهايته هما الطرفان المحددان لبداية الحركة وزوالها، فأيهما فرض منه مبدأ فالآخر يكون المنتهى[١].

بيد أن أبا الهذيل العلاف يقرّ بوجود الحركة في عالم المشاهدة، لكنّه ينفي دوامها واستمرارها لأهل الخُلْدَيْن فيقول: «انّ أهل الجنّة تنقطع حركاتهم فيسكنون سكوناً دائماً، ويكونون سكوناً بسكون باق»[٢]. ويقول أيضاً في نصّ آخر: «وصاروا في الجنّة باقين بقاء دائماً وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً لا يفنى ولا يزول ولا ينفد ولا يبيد»[٣].

وما يمكن ملاحظته من خلال هذين النصين أن العلاف لا يقرّ بدوام الحركة بوجه عام، وعند أهل الجنّة والنّار بالأخص، لأنها في اعتقاده لها بداية ونهاية فيكون حينئذ للزمان بداية ونهاية تنتهي بانتهاء الحركة.

وهكذا نستنتج أن الزمن عند أبي الهذيل العلاف هو عرض لازم للحركة ومقدارها، وأن ما من حركة إلاّ ويتصوّر عدمها بالسكون، «وإذا عدمت الحركة فقد عدم الزمان الذي هو عرض من أعراضها»[٤]. فيتأكّد تبعاً لذلك أن للزمن نهاية. وأمّا إذا كان الزمن هو مدّة وجود الدّائم، فليست له نهاية، ويسمى السرمد.

هذا مع العلم أن الإيران شهري الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، يرى أن الزمن واحد، مطلق، ليست له بداية،

---

(١) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٢/ ٨١.
(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٢/ ٤٧٥ و٤٨٥.
(٣) الخياط، الانتصار: ص ١٠.
(٤) البغدادي، المعتبر في الحكمة: ٢/ ٨٩.

ولا نهاية لصلته المتينة بصفات الله تعالى، وبعلمه فيقول: «ان الزمان دليل علم الله، وأن المكان دليل قدرة الله، وأن الجسم قوّة الله، وأنّ الحركة دليل فعل الله، وهذا الأربعة قديمة وغير متناهية»[1]. ويعود سبب قول الإيران شهري بقدم الزمان ودوامه إلى تصوّره لعلم الله المطلق وإرادته التي لا تحد من الأزل إلى الأبد.

---

(١) پينيس، مذهب الذرة عند المسلمين: ص ٥٣ ترجمة أبو ريدة.

الباب الثاني

واقع الاستعمالات القرآنية للزّمن

الفصل الأول: استعمالات الزّمن المحدود في القرآن الكريم

الفصل الثاني: استعمالات الزّمن المطلق في القرآن الكريم

الفصل الأول

استعمالات الزّمن المحدود في القرآن الكريم

ألفاظ مترادفة كثيرة، يعثر عليها القارىء لآيات القرآن الكريم، تدل على معنى الزمن الطبيعي النّاشيء عن حركة الأجرام السماوية. ولا فرق بين الزمان واليوم، والغد إلاّ من حيث تغيّر المدّة الزمنية. فهي كلها تحمل مدلولاً واحداً يحصل نتيجة الاجابة عن سؤال «متى» وان كانت تتميّز عن بعضها من جهة ضبط المدّة الزّمنية. ويؤكد فخر الدين الرازي أن لا فرق بين الزمان، واليوم، والغد، فهي كلها تحمل مدلولاً واحداً فيقول: «أمّا لفظ الزمان، واليوم والغد، فجوابه أن مسمى هذه الألفاظ نفس الزمان، ولا دلالة منها على زمان آخر لمسماه»[1]، ذلك أنه يصعب على الكثيرين أعطاء تعريف واضح للزمن، لأنه في وجه من الوجوه هو الوقت الذي يعتبر نسيج الحياة، ذا ارتباط متين بأذهاننا وببقائنا على وجه البسيطة، وان كانت الحياة تبدو على اطلاقها قديمة بالنسبة للإنسان، فهي حادثة بالنسبة لموجدها منذ أن خلق الله السماوات والأرض وما بينها إلى يوم قيام الساعة.

ورغم أنّ مفهوم الزمن قد ارتبط في أذهاننا ارتباطاً وثيقاً، حسب الواقع المعاش والتجربة، بقياس الوقت وتعاقب الليل والنّهار، فقد تمكن الإنسان من استخدام «الساعات» لمعرفة الوقت، وقياس الزمن الذي يتكرر كل أربعة وعشرين ساعة.

وعلى ضوء هذا يمكن تصنيف دلالات الزمن في القرآن الكريم، وفي

---

(١) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: ١/ ٣٥.

الاستعمال العادي للإنسان للتعبير عن طول مدّة الوقت أو عن قصره إلى قسمين كبيرين: زمن طويل الأمد، مستمراً، مطلقا، غير محدد كالدهر والسرمد والأزل والأبد، وزمن قصير الأمد، قابل للتجزئة يتحدد بحركة الأجرام السماوية.

١ـ الدّلالات اللفظية للزمن المحدّد:

توجد العبارات المحددة للزمن بكثرة في كتاب الله بصيغها المتعددة، كالسنة، والعام، والشهر، واليوم، والساعة.

١ـ السنة:

ورد هذا اللفظ في كتاب الله تعالى تسعة عشر مرّة بصيغ مختلفة، وورد لفظ «عام» تسع مرآت، ولفظ «حول» مرّتين في سورة البقرة[1]، ولفظ «الحجّة» بكسر الحاء ـ وجمعها حجج بمعنى السنة ـ مرّة واحدة في قوله تعالى: ﴿ قَالَ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَيَّ هَٰتَيۡنِ عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖۖ مِن﴾ [القصص: ٢٧].

لقد نطق القرآن الكريم بهذه الأسماء الأربعة السابقة الذكر للدلالة على السنة، في مواضع متفرقّة، الاّ أنّه قد يجمع أحياناً بين السنة والعام في آية واحدة كما جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمۡ أَلۡفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمۡسِينَ عَامٗا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمۡ ظَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ١٤]. ولكن هذه الألفاظ المترادفة متميزة عن بعضها في دقة ضبط المعنى، فاختصت كلمة السنة بالجدب والقحط والمجاعة، وكلمة العام بالخصب والرّخاء، من ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَأۡتِي مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ عَامٞ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعۡصِرُونَ﴾ [يوسف: ٤٩]. فجاء استعمال العام في هذه الآية تعبيراً عن الخصب والرخاء. وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ أَخَذۡنَآ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقۡصٖ مِّنَ

---

(١) البقرة: ٢٣٣ ـ ٢٤٠.

ﭐلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٠]. ويراد بالسنين في هذه الآية تعبيراً عن الشدّة والجدب[1]. كما وقع التعبير بلفظ السنين في موضع آخر عن الخصب أيضاً في قوله تعالى: ﴿قَالَ تَزۡرَعُونَ سَبۡعَ سِنِينَ دَأَبٗا فَمَا حَصَدتُّمۡ فَذَرُوهُ فِي سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلٗا مِّمَّا تَأۡكُلُونَ﴾[يوسف: ٨]. في حين يقع لفظ الحول على الخصب والجدب على حدّ سواء[2].

هذا الاختلاف في معاني هذه الألفاظ انّ دلّ على شيء فهو يدل على صلة الزمن بواقع حياة المسلمين، فمذهبهم من الزمان مذهب العرب، من الزمان الأوّل، الاعتماد في تحديد زمنهم وأوقاتهم وأيامهم على السنة القمرية لا الشمسيّة، وهذا حكم توارثوه عن سيدنا إبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام[3]. فاتباع السنة القمرية زيادة عن كونها تحقق وسائل العيش وظروفها، تمثل عبادة وطاعة نابعة أسسهامن ملّة إبراهيم حنيفاً.

ولما كان هنا فرق بين السنة القمرية والسنة الشمسية، ظهرت الحاجة إلى فهم قوله تعالى: ﴿وَلَبِثُواْ فِي كَهۡفِهِمۡ ثَلَٰثَ مِاْئَةٖ سِنِينَ وَٱزۡدَادُواْ تِسۡعٗا﴾ [الكهف: ٢٥]. فإن فسر مراد الله تعالى على السنين القمرية، فهو على ظاهره من العدد، وان حمل على معنى السنين الشمسيّة تكون الأيام التسع الزائدة هي تفاوت زيادة الشمسية على القمرية، لأن في كل ثلاث مائة سنة، تسع سنين لا تُخِلّ بالحساب أصلاً.

ويذكر القلقشندي[4] عن صاحب كتاب «مناهج الفكر» أن العرب المسلمين كانوا يسقطون عند رأس كل ثلاث وثلاثين سنة قمرية، سنة

---

(١) الحسين بن محمد الدّمغاني، اصلاح الوجوه والنظائر: ص ٢٤٩.
(٢) القلقشندي، صبح الأعشى: ٢/٣٨٦.
(٣) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: ١٦/٥٠.
(٤) القلقشندي، صبح الأعشى: ٢/٣٨٨.

واحدة، يسمونها سنة الازدلاف: لأن كلّ ثلاث وثلاثين سنة قمرية، تعادلها اثنتان وثلاثون سنة شمسيّة تقريباً، والذي حملهم على ذلك هو الفرار من اسم النسيء، وهو أن يضاف أيام إلى السنة القمريّة لتعادل السنة الشمسيّة، حتى يأتي زمن الحج في فصل الخريف من كلّ سنة بلا تغيّر، أو تضاف بعض الأشهر إلى طائفة من السنين القمرية لتعادل نظيرها من السنين الشمسيّة. وأخبر الله تعالى عن هذا النسيء بأنّه زيادة في الكفر: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [التوبة: ٣٧].

قسم القرآن الكريم السنة إلى فصلين رئيسيين في قوله جل وعلا ﴿إِۦلَٰفِهِمْ رِحْلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ﴾ [قريش: ٢] ولم أعثر على غيرهما لأن ما بينهما على ما يبدو يمثلان مرحلة انتقال لأحد الفصلين الأساسيين، فتكون السنة ذات أربع فصول بحسب ما يلاحظ ذلك المطلع على الشعر العربي القديم وهي زمن الخريف وزمن الشتاء، وزمن الربيع، وزمن الصيف الذي قد تشتدّ حرارته إلى درجة القيظ، ولكنها لا تمثل فصلاً أو زمناً منفرداً. ولست أدري على ماذا اعتمد «فلهاوزن»[1] عندما رأى أن السنة مقسمة في أول الأمر إلى ثلاثة أزمنة: زمان المطر، وزمان الحرّ وزمان الجفاف.

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف، فالسنة تضعف في عدد سنيها إلى المائة لتسمى قرنا اصطلاحاً، أمّا في القرآن الكريم، والسنة النبويّة فقد ورد هذا اللفظ بمعنى أهل زمان واحد كما في قوله تعالى: ﴿فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ﴾ [الأنعام: ٦]. وقال رسول الله ﷺ: «خير القرون قرني ثمّ الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[2]. كما تقسّم السنة إلى اثنتي عشر جزءاً، يسمى الواحد منها شهراً قال الله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٦].

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية: ١٠/ ٣٧٧.
(٢) صحيح مسلم: ٢/ ١٩٦٢ كتاب فضائل الصحابة باب ٥٢ عن عبد الله بن عمر.

٢ـ الشهر:

وهو في اللغة الهلال أو القمر إذا ظهر وقارب الكمال في الأيام الثلاث الأولى، لشهرة أمره وظهوره ذلك أنّ «حاجات الناس ماسة إلى معرفته بسبب أوقات ديونهم، وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم»[١]. وإذا كان الأمر على هذه الغاية من الفائدة والمنفعة، فما هي علاقته بعدد الأيّام؟

قال ابن سيدة: والشهر هو العدد المعروف من الأيام، سمي بذلك لأنه يشهر بالقمر، وفيه علامة ابتدائه وانتهائه، وقال الزجاج: سمي الشهر شهراً لشهرته وبيانه، وقال أبو العباس: إنّما سمي شهراً لشهرته وذلك أن الناس يشهرون دخوله وخروجه، وذكر ابن الأثير: أنه سمي شهراً باسم الهلال إذا أهل. وتقول العرب: رأيت الشهر بمعنى رأيت هلاله[٢]. قال الله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، والمراد بالأشهر المعلومات من الحج: شهر شوال، وشهر ذي القعدة وعشرة أيام من ذي الحجة. وجاء لفظ أشهر في الآية بصيغة الجمع لأنهما شهران وعشرة أيام من الشهر الثالث الذي به يتحقق الجمع، وهذا جائز في الأوقات حسب قول الفراء[٣]. وورد في الأثر عن الرسول ﷺ: «صوموا الشهرة وسرّه»[٤] بمعنى صوموا أوّل الشهر وآخره، وقيل: سرّه وسطه. وسئل الرسول عليه الصلاة والسلام ذات مرّة: «أي الصوم أفضل بعد شهر رمضان؟ فقال: شهر الله المحرّم»[٥]. فقد أضاف الشهر

---

(١) الرازي، التفسير الكبير: ٥/ ٨٣.

(٢) ابن منظور، لسان العرب: ٢/ ٣٧٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب: ٢/ ٣٧٦.

(٤) صحيح مسلم: ٢/ ٨١٨ كتاب الصيام. باب استحباب الصيام عدد ١١٦١ عن عمران بن حصين.

(٥) صحيح مسلم: ٢/ ٨٢١ كتاب الصيام باب فضل صوم المحرم. عن أبي هريرة.

إلى الله تعظيماً وتفخيماً مثل ما يقال بيت الله.

وعلى كلّ فإنّ الشهر في الاصطلاح المتعارف عليه، هو العدد المعروف من الأيام. وهذا العدد لا تعرف بدايته ولا نهايته إلا بواسطة حركة القمر بالنسبة للأشهر العربية، أمّا بالنسبة للأشهر الشمسيّة، فلا تعرف بدايته ولا نهايته إلا عن طريق علاقة الشمس بدوران الأرض حول نفسها. وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الشهر إلى صنفين:

أ ـ الشهر الاصطلاحي، وهو الشهر الشمسي المتقيّد بها.

ب ـ والشهر الطبيعي، ويراد به الشهر القمري، وهو «مدةّ حركة القمر من حين يفارق الشمس إلى حين يفارقها مرّة أخرى»[١] فالشمس تعطيه في كل ليلة ما يستضيء به نصف سبع قرصه حتى يتمّ كماله، ثمّ تسلبه نفس المقدار ابتداء من الليلة الخامسة عشرة حتى يستتر ولا يبقى فيه نور[٢]. وهكذا تتكرّر العملية في كل شهر.

وتبعاً لهذا يكون مفهوم الشهر عن طريق الرؤية ما بين رؤية الهلال إلى رؤيته ثانية، وهي في حقيقة الواقع مدّة الشهر القمري التي تعتبر أصح الطرق وأسهلها للإمكانات البشرية المتاحة لهم في جميع العصور وأقربها إلى الحقيقة بالنسبة لبقية المجرآت الأخرى، وعليها جاء الشرع وبها نطق التنزيل الحكيم: ﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ ﴾ [البقرة: ١٨٩]، وبها اهتدى المسلمون لأداء جميع مناسكهم الدينية، وواجباتهم الدنيوية، القائمة على دقة ضبط الزمن، الأمر الذي جعلهم يهتدون إلى أحصاء عدد أيّام الشهر القمري، فتم ضبطها بتسعة وعشرين يوماً وأكثر من نصف يوم بقليل[٣] (٥٣ و٢٩).

---

(١) القلقشندي، صبح الأعشى: ٢/٣٥٨.
(٢) نفس المرجع السابق: ٢/٣٥٩.
(٣) أحمد زكي، ويسألونك عن الأهلة: ص ٦٩٤ مجلة الرسالة مجلد ١ س٢ ١٩٣٤.

ولمّا كان هذا الكسر في العدد عسيراً ضبطه في مجال الواقع، عدّوا جملة الشهرين تسعة وخمسين يوما، احداهما ثلاثون يوماً ويسمى الشهر التّام، والآخر تسعة وعشرون يوماً وهو الشهر النّاقص. وقد ثبت في كتب الصحاح أن النبي ﷺ حلف لا يدخل على بعض نسائه شهراً، فلمّا مضى تسعة وعشرون يوماً غدا عليهم أو راح. فقيل له: حلفت يا نبي الله! أن لا تدخل علينا شهراً. قال: أنّ الشهر يكون تسعة وعشرين يوما»[١]. وذلك بحسب الحركة العادية للشمس والقمر. وبالتقويم الدّقيق لا يتحدد الشهر إلا برؤية الهلال عياناً. وهو الشهر الشرعي الذي يعتمد عليه للقيام بالفروض الدينية، كما صحّ ذلك عن الرسول ﷺ: «صوموا لرويته وأفطروا لرؤيته فإن غُبّي عليكم هلال رمضان فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين يوماً»[٢].

٣ـ اليوم:

وهو معروف حسب العرف والعادة، والمتأمّل فيه يلاحظ أنه يتكررّ كل يوم دون أن يكررّ نفسه، فلا يوم إلاّ وهو بعد يوم كان قبله، وقبل يوم كائن بعده[٣]. ويمتدّ مقداره الزمني من بداية طلوع الشمس إلى غروبها. وحدده البيروني بمفهومين:

ـ الأوّل قيّده بحركة الأرض مع الشمس وذلك في قوله: «هو مدّة ما بين مفارقة الشمس نصف دائرة عظيمة إلى عودها بحركة الكلّ إلى ذلك النصف منها بعينها»[٤].

---

(١) صحيح مسلم: ٢/ ٧٦٤ كتاب الصوم باب الشهر عدد ١٠٨٥ عن أم سلمة.
(٢) صحيح مسلم: ٢/ ٢٢٩ كتاب الصوم. باب ١١. عن أبي هريرة.
(٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: ١/ ١١.
(٤) البيروني، تحقيق، للهند من مقولة: ص ٢٤٨.

- والثاني عرّفه في موضع آخر بمقدار من الزمان اصطلحت طائفة على تسميته يوماً[1].

وينقسم اليوم للعيان إلى نهار وليل. وبسبب هذا التقسيم، اختلف النّاس في تحديد مدلوله على مذاهب:

أ - المذهب الأول يرى أن اليوم عبارة عن زمان جامع لساعات الليل والنهار، ضبطت تبعاً لحركة دوران الأرض حول الشمس. ولا وجود لغيرهما لأن الله تعالى قسم الزمان إلى ليل ونهار، وذكرهما في الذكر الحكيمّ اثنين وأربعين مرّة، ولم يذكر سواهما: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠].

على أن ابن عبّاس[2] رضي الله عنه وطائفة أخرى من النّاس تقدّم الليل، فتفتتح اليوم بغروب الشمس وتختمه بغروبه من اليوم التالي. وعلى هذا درج العرب الأوائل والمسلمون، وأهل الكتاب، لأن شهورهم مبنية على حركة القمر، وأن أوائلها مقدرة برؤية الهلال[3]، مستشهدين على حقيقة قولهم ذلك: «بأن الشمس إذا غابت وذهب ضوءها الذي هو نهار، هجم الليل بظلامه فكان معلوماً بذلك أن الضياء هو المتورد على الليل، وأن الليل إن لم يبطله النهار المتورد عليه هو الثابت، فكان بذلك أمرهما دلالة على أن الليل هو الأوّل خلقاً وأنّ الشمس هو الآخر منهما خلقاً»[4].

في حين يقدم نفر آخر النهار على الليل فيفتتح اليوم بطلوع الشمس ويختمه بطلوعها من اليوم التالي وهذا مذهب أهل الهند[5] والروم

---

(١) المرجع السابق: ص ٢٦٨.
(٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: ١/ ٣١.
(٣) دائرة المعارف الإسلامية: ١٠/ ٣٨٠.
(٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: ١/ ٣١.
(٥) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة: ص ٢٤٨.

والفرس[1]، واستدل هذا النفر لصحة قوله هذا بأن الله عزّ ذكره كان ولا ليل، ولا نهار، ولا شيء غيره، وأن نوره كان يضيء كل شيء خلقه بعدما خلقه حتى خلق الليل»[2].

وممّا يحكى أن الاسكندر سأل بعض الحكماء عن الليل والنهار أيهما قبل صاحبه. فقال: هما في دائرة واحدة، والدائرة لا يعرف لها أوّل ولا آخر، ولا أعلى واسفل[3].

ب ـ المذهب الثاني: وهو منحى الفقهاء الذين يذهبون إلى اعتبار أن اليوم عبارة عن النهار دون الليل، الأمر الذي جعل بعضهم يؤكد أنه إذا قال المسلم لزوجته: أنت طالق يوم يأتي زيد. وصادف أن جاء ليلاً، فعلى الغالب أنه لا يقع الطلاق[4]. ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى أنهم نظروا إلى الليل والنهار باعتبارين: طبيعي وشرعي.

١ـ **أمّا الطبيعي**: فالليل من بداية غروب الشمس إلى ظهورها من الأفق، والنهار من بداية طلوع الشمس من المشرق إلى غيابها في المغرب.

٢ـ وأمّا الشرعي فيبتدىء الليل من غروب الشمس إلى طلوع الفجر الثاني، وهو المراد بالخيط الأبيض من قوله عزّ وجلّ: ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾ [البقرة: ١٨٧]. ويبتدىء النهار من طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس. بهذا التحديد تتعلق الأحكام الشرعية من صوم وصلاة وغيرها.

وما يمكن أن يستنتجه المرء من كلّ هذا أنّ النهار الشرعي يختلف عن

---

(١) القلقشندي، صبح الأعشى: ٢/ ٣٢٩.
(٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: ١/ ٣١.
(٣) محمد كمال السيد، مقاييس الزمن: ص ٧٦
مجلة الثقافة س ٥ عدد ٦٠ سبتمبر ١٩٧٨ القاهرة.
(٤) القلقشندي، صبح الأعشى: ٢/ ٣٣٠.

الطبيعي في الابتداء، وان كان يوافقه في الانتهاء، لكن أمر حقيقة الفجر خفي لا يعرفه كل النّاس فهو ينقسم إلى فجر كاذب، وهو أوّله، والمعبّر عنه في الاية الكريمة بالخيط الأسود. وإلى فجر صادق وهو ثانيه، والمعبر عنه في نفس الاية السابقة الذكر بالخيط الأبيض، وعليه يقع التعويل في تطبيق الأحكام الشرعية.

وبوجه عام يمكن تصنيف اليوم باعتبار مفاهيمه المتعددة إلى الأقسام الستّ التّالية:

١ـ اليوم بمعنى الزمن المطلق، أي مطلق الوقت من غير تحديد تقول لشخص: جئني يوماً، بمعنى جئني في زمن من الأزمان، سواء كان المجيء اليوم أم غداً ليلاً أم نهاراً. وخير تعبير عن هذا الزمن المطلق ما ورد في قوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔۢا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤]. وما الحديث النبوي الشريف بغافل عن هذا النوع من الأيّام فقد قال رسول الله ﷺ «تلك أيّام الهرج»[1] أي وقته، ولا يختص بالنهار دون الليل.

٢ـ وجاء اليوم بمعنى الزمن الحاضر ووقت التكلم مثل ما يقال: اليوم أراك أي الآن. قال تعالى ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. ولا يذهبنّ بك الظن عند تلاوة هذه الآية الكريمة، أن دين الله كان في وقت من الأوقات غير كامل، ثم أضحى الآن تاماً، بل ينبغي الاعتقاد أن كلّ مؤمن بالدين الإسلامي مطالب بتطبيق أوامر الله تعالى ونهواهيه الموجودة كاملة في كتابه العزيز، لأنه فرض الآن على المسلمين ما يحتاجون إليه في دينهم لكل من بلغ شرط التكليف.

٣ـ ويفهم من لفظ اليوم أنّه مدّة غير معدودة بالحركات، أو أنه زمن

---

(١) سنن أبي داود: ٤/٤٥٦ كتاب الفتن والملاحم. عن ابن مسعود وصيغة الحديث: «تلك أيام الهرج حيث لا يؤمن الرجل جليسه، قلت: فما تأمرني ان أدركني ذلك الزمن؟ قال: تكف لسانك ويدك وتكون حلساً من احلاس بيتك».

مقدر بمقدار لا يعلمه إلا الله تعالى. ويسميها البيروني بأنها «المدّة المطلقة منسوبة إلى البارىء سبحانه لأنها دهره الذي لا يحد بطرفين وبه أزليته، وربمّا سموها بالنفس، وأمّا الزمن المعدود بالحركات فينسب إلى من دون البارىء سبحانه ودون النفس»[١]. ذلك ما وضحه الفرقان في مواضع شتّى من الآيات التي تشير إلى أيّام خلق السماوات والأرض: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۗ وَلَئِن قُلۡتَ إِنَّكُم مَّبۡعُوثُونَ مِنۢ بَعۡدِ ٱلۡمَوۡتِ لَيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا سِحۡرٞ مُّبِينٞ ۝٧ وَلَئِنۡ أَخَّرۡنَا عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٖ مَّعۡدُودَةٖ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحۡبِسُهُۥٓۗ أَلَا يَوۡمَ يَأۡتِيهِمۡ لَيۡسَ مَصۡرُوفًا عَنۡهُمۡ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ﴾ [هود: ٧ ـ ٨].

ولكن فخر الدين الرازي ينفي المدّة واستمراريتها في حق الله تعالى، ولا يتصف بها إلا على المجاز، لأنها لا تصح إلاّ في حق الزمان والبارىء خارج عن التحديد الزماني فيقول: «وسميت المدّة مدّة لأنّها تمتد بحسب تلاحق أجزائها وتعاقب أبعاضها فيكون قولنا في الشيء بأنّه امتدّ وجوده أنّما يصحّ في حق الزمان والزمانيات، أمّا في حق الله تعالى فعلى المجاز»[٢]. إلاّ أنّه يرى في موضع آخر أن المدّة من مخلوقات الله الأولى، ثم خلق السماوات والأرض فيها بمقدار ستة أيام[٣]. في حين يذهب ابن حزم إلى أن مدّة وجود الشيء ساكناً أو متحركاً هو الزمن المعهود عند جميع النّاس فيقول: «والزمان المعهود عندنا هو مدّة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً، أو مدّة وجود العرض في الجسم ويعمه أن نقول: هو مدّة وجود الفلك وما فيه من الحوامل والمحمولات»[٤].

---

(١) البيروني، تحقيق، ماللهند من مقولة: ص ٤٠١.
(٢) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: ١/١٢٨.
(٣) نفس المرجع السابق: ٢٤/١٠٣.
ـ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ص ١٦٤.
(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل: ١/٢٥.

٤ـ **ومن معاني اليوم**: الزمن الممتد من الفجر الثاني الذي يطلق عليه شرعاً، الصادق، إلى غروب الشمس فهو حينئذ اليوم الشرعي، كأيّام شهر رمضان المحددة بتوقيت بداية الصام ونهايته، ولا ينبغي تجاوزها لا بالزيادة ولا بالنقصان. فكل اختلال بتوقيتها المفروض يبطل الفريضة. قال تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة: ١٨٤]. ويروى في السنة عن أن أنس أنه قال: «كان رسول الله ﷺ وقّت للنفساء أربعين يوماً، إلا أن ترى الطهر قبل ذلك»[١].

٥ـ **ويكون مفهوم اليوم بمعنى الزمن الذي يقترن به حدث من الأحداث** الهامة في حياة الإنسان، دينية كانت أم تاريخية. وقد ارتبطت هذه الحوادث في بعض الحضارات القديمة بتكرار الأحداث الهامّة مثل فيضان نهر وغير ذلك، فتصير هذه الحوادث بدايات للتأريخ عند مختلف القبائل والأمم[٢]. وقد ينسب اليوم الدال على الزمن إلى الله تعالى، ويتجلّى ذلك فيما ذكره الزمخشري[٣] عن ابن عيينة: أن أيّام الله تعالى يومان:

ـ أحدهما، اليوم الذي هو مدّة عمر الدنيا، فشأنه فيه، الأمر والنهي، والإماتة والإحياء، والاعطاء والمنع والتداول.

ـ والآخر يوم القيامة، فشأنه فيه الحساب والجزاء.

وبتحليل هذين العنصرين الرئيسيين يستطيع المرء بلورة معاني هذا اليوم حسب النسق الوارد في القرآن الكريم في الصور التالية:

---

(١) ابن ماجه، السنن: ١/٢١٣ كتاب الطهارة باب النفساء عن أنس بن مالك.
(٢) البيروني، الآثار الباقية: ص ٣٤.
(٣) الزمخشري، الكشاف: ٤/٤٦.

أ ـ جاء للتعبير عن يوم القيامة بعبارات مختلفة:

ـ كيوم البعث في قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الحج: ٥].

ـ ويوم الحساب: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّل لَّنَا قِطَّنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ﴾ [ص: ١٦].

ـ ويوم لا ريب فيه: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ [آل عمران: ٩].

ـ ويوم الجمع: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾ [التغابن: ٩].

ـ ويوم الآزفة: وهو يوم القيامة، سميت بذلك لأزوفها أي قرب وقتها قال تعالى: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاظِمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].

ـ ويوم التناد: ﴿وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ﴾ [غافر: ٣٢].

ـ ويوم الوعيد: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذَٰلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ﴾ [ق: ٢٠].

ـ ويوم الدين ويوم الفصل: ﴿وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا هَٰذَا يَوْمُ الدِّينِ ﴿٢٠﴾ هَٰذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ [الصافات: ٢٠ ـ ٢١].

ـ ويوم الآخر: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَاتٍ عِندَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ﴾ [التوبة: ٩٩].

ـ ويوم قيامة الساعة: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ ﴿١٢﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُم مِّن شُرَكَائِهِمْ شُفَعَاءُ وَكَانُوا بِشُرَكَائِهِمْ كَافِرِينَ﴾ [الروم: ١٢ـ ١٣].

ـ ويوم ثقيل: ﴿إِنَّ هَٰؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٧].

ـ ويوم شره مستطيراً: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾[الإنسان: ٧].

ـ ويوم فيه يصعقون: ﴿فَذَرْهُمْ حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ﴾[الطور: ٤٥].

ـ واليوم الذي يوعدون: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن يَوْمِهِمُ ٱلَّذِى يُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٦٠].

ب ـ ويأتي للتعبير عن زمن الحرب، كيوم حنين قال تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِى مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْـًٔا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ [التوبة: ٢٥]. وأصحاب الفيل[1] الوارد ذكرهم في القرآن: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ۝١ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِى تَضْلِيلٍ ۝٢ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۝٣ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۝٤ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍۭ﴾ [الفيل: ١ ـ ٥].

وكان العرب يسمونها بأيّامهم، وهي لا تعدو أن تكون وقائعهم المشهورة التي كانوا يفتخرون بها. فيقال هذا عالم بأيّام العرب، يريد بذلك وقائعهم وحروبها، وخصوا الأيام دون ذكر الليالي في الواقع، لأن حروبهم كانت جلها تقع في النّهار، وإذا صادف أن وقعت ليلاً ذكروها صراحة، كقولهم ليلة العرقوب[2]. والأدب العربي زاخر بوصف أيّام العرب، من ذلك ما ذكره عمرو بن كلثوم (٥٢٥م ـ ٦٠٠م) في معلقته:

وأيّـــام لنـــا غـــرٌ طـــوال   عصينـا الملْـك فيهـا أن نـدينـا

ج ـ وتكون الأيام مضافة إلى الله تعالى تعظيماً وتفخيماً إلا أنّها تؤوّل على وجهين:

ـ الوجه الأول: للتذكير بنقم الله تعالى على العصاة لتخويفهم وتسليط العقاب عليهم، كأيام الله مع عاد وثمود في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ۝٧ ٱلَّتِى لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِى ٱلْبِلَٰدِ ۝٨ وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُوا۟ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ﴾

---

(١) يتفق أغلب مؤرخي الإسلام على أن هذا الحدث وقع عام ٥٧١م على الأرجح، وهو العام الذي ولد فيه الرسول ﷺ.

(٢) ابن منظور، لسان العرب: ٣/١٠٢٢.

[الفجر: من ٦ـ ٩]. وقال جل وعلا في موضع آخر متحدثاً عن عذاب قوم عاد الذين لا قوه في أيام نحسات في الحياة الدنيا: ﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا۟ بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ ۝ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى ٱلْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَىٰ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٦ ـ٧].

ـ الوجه الثاني: للتذكير بنعم الله التي يسبغها على عباده، وفسّر مجاهد[1]: «لا يرجون أيام الله» في قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يَغْفِرُوا۟ لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [الجاثية: ١٤]. بنعم الله الوفيرة، معتمداً في ذلك على ما أثر على النبي ﷺ في شرحه «وذكرهم بأيام الله» من قول العزيز الحكيم: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَذَكِّرْهُم بِأَيَّىٰمِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ [إبراهيم: ٥].

د ـ ويأتي مفهوم اليوم بمعنى النصرة والظفر والتداول بين النّاس، من ذلك قول العرب: الأيّام دول بين النّاس، بمعنى دارت الأيّام وتحولت من قوم إلى آخرين فاستفادوا منها كما استفاد غيرهم من قبل كما صرح بذلك القرآن الكريم: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠]. قال الأصفهاني: «نجعل الدول في الأزمان فتحول وتنتقل بين النّاس على حسب استحقاقهم أو سبباً لامتحانهم»[2]. وروي عن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «اصبروا فإنّه لا يأتي عليكم زمان إلا الذي بعده شرّ منه حتى تلقوا ربكّم»[3].

٦ـ وأخيراً اليوم العادي الذي يتفق في معرفته جميع النّاس، كباراً وصغاراً، علماء وأميين، وهو الزمن الممتدّ من بزوغ الشمس إلى غروبها.

---

(١) ابن منظور، لسان العرب: ٣/ ١٠٢١.
(٢) الأصفهاني، الأزمنة والأمكنة: ١/١٥٧.
(٣) صحيح مسلم: ٨/ ٨٩ كتاب الفتن. باب ٦. عن أنس بن مالك.

قال الشاعر أبو ذؤيب[1]:

هـل الـدهـر إلا ليلـة ونهـارهـا وإلا طلوع الشمس ثم غيابها

وقد يكون أحد أيام الأسبوع كيوم السبت الخاص باليهود ويوم الجمعة الخاص بالمسلمين، وهو أفضل الأيام بعد يومي عرفة ونصف شعبان. والملاحظ أن الله تعالى ذكر يوم السبت والجمعة فقط في كتابه العزيز دون بقية أيّام الأسبوع قال تعالى متحدّثاً عن يوم السبت: ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴾ [الأعراف: ١٦٣][2]. وقال تعالى في مجال الحديث عن يوم الجمعة في آية واحدة ورد ذكرها في الذّكر الحكيم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [الجمعة: ٩].

ما من أحد من المؤمنين يشك في فضل يوم الجمعة وأهميته في الدين الإسلامي، ولعلّ البحث عن مفهومه يزيد في توضيح هذا الأفضلية وأهميتها عن بقيّة أيام الأسبوع.

انّ يوم الجمعة ـ بضم الميم أو سكونها ـ مشتق من لفظ الجمع، واختلفت الدراسات القديمة في سبب تسميته بهذا الاسم وتباينت الآراء حسب الاحتمالات التالية:

---

(١) عبد الرحمن بن عيسى الهمذاني، الألفاظ الكتابية: ص ٢٨٦.

(٢) والملاحظ أن لفظ السبت ذكر بمختلف استعمالاته سبع مرات في القرآن الكريم، وهو عدد أيام الأسبوع الذي يكون فيه يوم السبت هو آخر الأيام وسابعها فقد ذكر اللفظ ثلاث مرات في آية ١٦٣ من صورة الأعراف، ومرتين في سورة النساء، آية ٤٧ و١٥٤ ومرّة واحدة في سورة البقرة آية ٦٥ ومرّة واحدة في سورة النحل آية ١٢٤.

قيل ان العرب قبل الإسلام يسمون يوم الجمعة بيوم العروبة[1]، وأوّل من سمّاه «الجمعة» كعب بن لؤي جد النبي ﷺ، وذلك أنه جمع قريشاً ذات يوم وخطب فيهم، واحتج بهذه الرواية أبو هلال العسكري في كتابه الأوائل[2].

وقيل إنّما سمّي هذا اليوم بالجمعة في عهد الإسلام بعد هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة. ذلك أن الأنصار قالوا فيما بينهم ذات مرة: انّ لليهود يوم السبت يجتمعون فيه بعد كلّ ستة أيّام، وللنصارى كذلك يوم الأحد، فهلموا نجعل لنا يوم العروبة نجتمع فيه نذكر الله تعالى ونصلّي، فاجتمعوا إلى سعد بن زرارة الأنصاري فصلى بهم يومئذ ركعين وذكّرهم، فسموه يوم الجمعة لاجتماعهم فيه. فأنزل الله تعالى سورة الجمعة. على أن السهيلي قد قال في كتابه الروض الأنف: أن يوم الجمعة كان يسمى بهذا الاسم قبل أن يصلي الأنصار الجمعة[3].

ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف في يوم الجمعة فإن اللفظ يدل على اجتماع الخلق فيه للنظر في مشاكلهم الحياتية، وللعبادة. وهذا المعنى أكده الله تعالى بكلّ وضوح في هذه الآية: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [الجمعة: ٩]. إلا أن فخر الدين الرازي فسر مراد الله تعالى «من يوم الجمعة» بقوله: «ان الصلاة لا تكون من اليوم، وإنّما يكون وقتها من اليوم»[4].

---

(١) البيروني، الآثار الباقية: ص ٦٤.
(٢) القلقشندي، صبح الأعشى: ٢/٣٥٣.
(٣) نفس المرجع السابق.
(٤) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: ٨/٢٩.

ويذكر أبو هلال العسكري صاحب كتاب الأوائل[1]، والزمخشري[2] أنّ أوّل جمعة جمعها رسول الله ﷺ كانت لمّا قدم المدينة مهاجراً، نزل على بني عمرو بن عوف وأقام عندهم أيّاماً ثم خرج يوم الجمعة عائداً إلى المدينة فأدركته الصلاة في بني سالم بن عوف في بطن واد لهم، فخطب ووعظهم ثمّ صلى بهم الجمعة. لكن حديث الرسول ﷺ يبيّن أن اجتماعاً آخر دينياً وقع قبل هذا في يوم الجمعة وهو اجتماع آدم عليه السلام بخلقه فيقول: «سميت الجمعة جمعة لأن آدم جمع فيها خلقه»[3].

وإذا كان القرآن الكريم لم ينطق بجميع أيّام الأسبوع عدا يومي الجمعة والسبت، فإنه أكد تأكيداً واضحاً على رفضه لما ادعاه اليهود من أن الله تعالى استراح يوم السبت وهو آخر أيّام الأسبوع، بعد أن خلق الكون في أيّام معينة ومحددة جملة وتفصيلاً.

أمّا جملة في ستّة أيّام ذكر في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾ فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ﴾ [ق: ٣٨ ـ ٣٩].

وقد أجمع جمهور المفسرين على أن المراد من قوله تعالى «في ستّة أيام» معناه في ستة أزمنة وأوقات[4] لا يعلم حقيقة مقدارها سواه تعالى. وقال أبو السعود المتوفى سنة ٩٥١ هـ أن المقصود منها في ست نوبات أي ست وقائع[5] وحوادث، وحيث أنّه قد وقعت فعلاً حوادث ووقائع في زمن

---

(١) القلقسندي، صبح الأعشى: ٢/ ٣٥٣.
(٢) الزمخشري، الكشاف: ٤/ ١٠٤.
(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري: ٣/ ٣.
ـ أحمد عبد الرحمن البنا، بلوغ الأماني: ٦/ ٢.
(٤) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ص ١٦٤.
(٥) أبو السعود، ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٣/ ٢٣٢.
ـ أحمد حنفي، التفسير العلمي للآيات الكونية: ١/ ١٣٢.

خلق السماوات والأرض، وهي حوادث خلقهما، لذلك يرجح أن معنى قوله «في ستّة أيام» مقصود به أنه تعالى خلقهما على ست نوبات أو مقادير متساوية[1] أو وقائع في ستّ أزمنة لا يعلمها سواه.

وأمّا تفصيل الأيام الستّة فهي: اثنان في الأول، ثمّ أربعة أيام، ويتمثل ذلك في قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [فصلت: ٩ـ ١٢].

وقدّم ابن عساكر عند تفسيره لهذه الآية الكريمة آراء طريفة، وتخريجاً يتماشى ونزعة العلم الحديث في المراحل الزمنية التي مرّ بها خلق الكون، مبتعداً عن ربط فكرة الزمن بالكواكب التي جاء خلقها متأخراً عن أدوار الخلق الخمسة، بصريح الآية السابقة فيقول: «وقد أوجد تعالى جوهراً ثم انه تجلى عليه بتجليات عظمته فصار سيالاً فانفصلت منه الأرض ذلك قوله: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: ٣٠]. والرتق ضد الفتق، الذي هو بمعنى الانفصال، ثم مضى على الأرض دور وهو المسمى باليوم الأول تحولت فيه الأرض من السيلان إلى الجمود فبردت قشرتها العليا التي كانت ملتهبة ثم تحوّلت في الدور الثاني من الجمود إلى التحجر فذلك قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ٩]. ثمّ أسفر مرور الدور الثالث عن تركيبها واثبات جبالها وبحورها وجعلها صالحة للنبات وسكنى الحيوان بها، وفي الدور الرابع كان إيجاد النبات والحيوان والمعادن وهي المواليد الثلاثة، ولو بسطنا الكلام على

(١) عبد اللطيف أبو الوفاء، الفلك الحديث في عجائب السماوات والأرض: ص١٥.

ذلك لاستخرجنا فن طبقات الأرض، وفن المواليد من هذه الآية. ثم انفصلت الكواكب في الدور الخامس فأمرها الله بذلك فجاءت طائعة منقاده لأمره ثم أوحى لكل من تلك الكواكب والسماوات أمرها وأكمل لها نظامها فتعبت كل واحدة منهن ما رسم لها من الدوران واتباع وظيفتها، فكان منها ما هو مصابيح للسماء الدنيا أي القربى وزينة لها ذلك تقدير العزيز العليم. فهذه هي الأدوار الست المشار إليها في هذه الآية»[1].

هذه هي معاني الأيام التي ورد ذكرها في كتاب الله بتفصيلاتها المتعددة، والمتنوعة، وبجزيئها الليل والنهار. ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو هل أشار القرآن الكريم إلى أجزاء الوقت من اليوم مثل ما يعلمه عامة الناس وخاصتهم من أن اليوم يقسم إلى أربع وعشرين ساعة؟ وللاجابة عن هذا السؤال يكون من الجدير بيان مفهوم الساعة الوارد ذكرها في القرآن الكريم بمعانيها المتعددة.

٤ـ الساعة:

جاء في الافصاح في فقه اللغة أن الساعة هي: «جزء محدود من الليل والنهار»[2]. وتجمع على ساع وساعات. يقال عامله مساوعة، وساوعه مساوعة وسواعاً بمعنى عامله بالساعة. وورد لفظ سُواع في القرآن بمعنى صنم في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: ٢٣].

لقد نطق القرآن الكريم بلفظ الساعة بصيغتين:

أحداهما معرفة بالألف واللام في أربعين موضعاً، تعبيراً عن يوم القيامة قال تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا۟ يَـٰحَسْرَتَنَا

(١) ابن عساكر، التاريخ: ص ٢٤.
(٢) عبد الفتاح الصعيدي وحسين يوسف موسى، الافصاح في فقه اللغة: ٢/ ٢٥.

عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ ۚ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ [الأنعام: ٣١].
وقال تعالى في موضع آخر: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ﴿٤٢﴾ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَاهَا ﴿٤٣﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَاهَا ﴿٤٤﴾﴾ [النازعات: ٤٢ ـ ٤٤].

وأخرى نكرة في ثماني مرّات إشارة إلى جزء من وقت الليل أو النهار كما قال عزّ وجلّ:

﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ﴾ [يونس: ٤٥]. وكما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا تمنعوا أحداً طاف أي ساعة شاء من ليل أو نهار»(١). وقد تكون «ساعة» مضافة إلى وقت العسرة، والشدّة، تماشياً مع قوله عزّ وجل: ﴿لَّقَد تَّابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِن بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٧].

والنتيجة التي يمكن أن يستخلصها المرء هو أن القرآن الكريم أثبت حقيقة وجود الزمن الطبيعي بطريقة لم تخرج عن التسلسل المنطقي المتدرج في خلق الله تعالى للكائنات الطبيعية، المتناسقة مع سنة الكون المركب تركيباً شاملاً، من الكل إلى الجزء، ومن الجزء إلى الكلّ. فالكلّ في هذا الصدد هو الفلك الحامل للزمن، والجزء هو أقصر مدّة زمنية لتحديد حركة الكل الواقعة في اي وقت من الأوقات. فما هو الوقت يا ترى؟ هل هو الزمن؟ هل هو جزء من المدّة أم هو احساس بالمدّة؟

٥ ـ الوقت:

يجمع الوقت على أوقات، وهو عبارة عن كمية أو مقدار محدد من الزمن، قدر لأمرمّا. وهذا الأمر يحدث في مدّة معينة من الزمن، مهما كان

---

(١) الدارمي، السنن: ص ٤٦٦ كتاب المناسك، باب الطواف. عن جابر بن مطعم.

هذا الزمن قصيراً أو طويلاً كالدهر[1]. فيقال وقته، يقته وقتاً بمعنى جعل له وقتاً مضروباً يفعل فيه الفعل. فهو حينئذ يفيد تحديد وقوع العمل كما تجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾ [النساء: ١٠٣]. فهذه الآية الكريمة تبيّن أن الله تعالى وقّت الصّلاة بمعنى حدد لها وقتاً، وجعلها مفروضة في أوقات محددة عند دخول وقت كلّ صلاة. وعرّف ابن سيدة الوقت بأنه «مقدار من الدهر معروف، وأكثر ما يستعمل في الماضي وقد استعمل في المستقبل»[2]. وقال الخليل: «الوقت مقدار من الزمان وكل شيء قدرته، له حيناً فهو موقت، وكذلك ما قدرت له غاية ومصير فهو موقّت»[3] كما جاء في أشرف الكتب: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرۡنِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ۝٧٩ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلۡمُنظَرِينَ ۝٨٠ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡوَقۡتِ ٱلۡمَعۡلُومِ﴾ [ص: ٧٩-٨١]. هذه الآية لتوقيت الغاية، أمّا لتوقيت المصير فيتجلى في قوله تعالى: ﴿فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗ﴾ [الأعراف: ١٤٢].

ويتجلّى من خلال هذه التعريفات، أن علماء اللغة اتفقوا على أن الوقت عبارة عن مقدار محدد من الزمان، ويسمى الجزء منه حيناً، وبمجرّد أن يقع تحديد هذا الحين بساعة أو بتاريخ معين يقال عنه «موقت» ويطلق عليه اسم الوقت. غير أن سيبويه لا يقتصر على هذا الاستعمال الزماني لهذه الكلمة، بل يستعملها بالمعنى المكاني أيضاً بحسب ما صرح به ابن سيدة: «واستعمل سيبويه لفظ الوقت في المكان تشبيهاً بالوقت في الزمان، لأنه مقدار

---

(١) عبد الرحمن بدوي، الدهر عند أبي العلاء: ص ١٠
مجلة الأديب الشرقية س٣ عدد ٧ جويلية ١٩٤٤.
(٢) ابن سيدة، المخصص: ٢/ ٦٥ السفر ٩.
(٣) أبو علي المرزوقي، الأزمنة والأمكنة: ١/ ١٣٩.
- ابن منظور، لسان العرب: ٣/ ٩٦٢ مادة وقت
- الزمخشري، أساس البلاغة: ٢/ ٥٢٠.

مثله»[1]. وفي الحقيقة أن هذا الاستعمال استقاه من معين كتاب الله في قوله جلّ وعلا: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْءَاخِرِينَ ۝٤٩ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الواقعة: ٤٩ و٥٠]. وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَإِذَا ٱلرُّسُلُ أُقِّتَتْ ۝١١ لِأَىِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ ۝١٢ لِيَوْمِ ٱلْفَصْلِ ۝١٣ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ﴾ [المرسلات: ١١ـ ١٤].

نستنتج ممّا سبق أن الوقت يطلق على مدّة معينّة أو مقدار محدد من الزمان والمكان، يقع عبر استمرارية الزمان وامتداد المكان فتحدث فيهما العبادات والأعمال، ولا يمكن بأي حال اعتبار الوقت لا زمانياً أو منفصلاً عن الزمان مثل «الآن»[2] عند نفر من المفكرين بل يختلف عنها. ذلك أن الوقت زماني يعاش كمدّة معينّة ضمن أبعاد الزمان والمكان.

والوقت من ناحية يشبه المكان المشار إليه من لدن سيبويه (المتوفى سنة ١٨٠هـ/ ٧٩٦م) الذي سبق التّصور الحديث للزمن المكاني بمئات السنين، ذلك التّصور الذي برز على يد صمويل الاكسندر[3] (١٨٥٩م ـ ١٩٣٨م) في كتابه «المكان والزمان والألوهيّة». ومن ناحية أخرى يشبه حالات الديمومة الخاصة التي تحدث عنها برغسون (١٨٥٩م ـ ١٩٤١) قائلاً: «انّ جريان ديمومتنا يشبه من بعض الوجوه حركة وحيدة تتطور، ويشبه من بعض الوجوه الأخرى حالات متعددة تعرض»[4] ويقترب هذا المعنى ممّا ذكره الجرجاني (١٣٣٩م ـ ١٤١٣م) في التعريفات[5] ووضحه ابن العربي

---

(١) ابن سيدة، المخصص: ٢/ ٦٥ السفر ٩
ـ ابن منظور، لسان العرب: ٣/ ٩٦٢ مادة وقت
ـ عبد الفتاح الصعيدي، الافصاح في فقه اللغة: ٢/ ٩٢٤.

(٢) الكندي، الرسائل الفلسفية: ٢/ ٣٣.
ـ حسام الدين الآلوسي، فلسفة الكندي: ص ٢٠٧.

(٣) علي عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة: ص ٢٤٢.

(٤) برغسون، الفكر والواقع المتحرك: ص ١٨٤ ترجمة سامي الدروبي.

(٥) الجرجاني، التعريفات: ص ١١٥.

(ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) في اصطلاحات الصوفية التي أوردها في الفتوحات المكية من أن: «الوقت عبارة عن حالك في زمان الحال لا تعلق له بالماضي ولا بالمستقبل»[١] وهذا الحال هو حال فردي، على أساس أن لكل إنسان وقتاً يكون به وعليه في زمن الحال، وهو الحال الغالب على الإنسان الواقع بين الماضي والمستقبل. قال أبو علي الدقاق «الوقت ما أنت فيه ان كنت بالدنيا فوقتك الدنيا، وأن كنت بالعقبى[٢] فوقت العقبى، وأن كنت بالسرور فوقتك السرور، وأن كنت بالحزن فوقتك الحزن»[٣].

وإذا كان هذا الاستعمال الزماني الثاني للفظ الوقت الوارد في القرآن الكريم يشير إلى الوقت النفسي وهو الحالة النفسية التي يكون عليها المؤمن عندما يكون في حالة عبادة بمفهومها الشامل، فإنّ الاستعمال الأول السابق الذكر للفظ الوقت في كلام الله جاء ليجمع بين الزمان والمكان، وهو ما اصطلح عليه سيبويه بالوقت المكاني[٤]. ويعنى بذلك الجمع بين موضع الأحرام ووقته المحدد لها لأداء مناسك الحج، وأقامة الصّلاة. قال جل شأنه:

- ﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾ [البقرة: ١٨٩].

فجعل الله تعالى ظهور الهلال ميقاتاً للأشهر العربية لاقامة العبادات في زمن ومكان محددين.

- ﴿ فَجُمِعَ ٱلسَّحَرَةُ لِمِيقَـٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴾ [الشعراء: ٣٨].

- ﴿ وَإِذَا ٱلرُّسُلُ أُقِّتَتْ ﴾ [المرسلات: ١١].

---

(١) محي الدين ابن العربي، الفتوحات المكية: ٢/ ٥٣٨.
(٢) العقبى بضم العين هو آخر كل شيء والمقصود بها هنا هو الآخرة.
(٣) القشيري، الرسالة: ص ٣١.
(٤) ابن سيدة، المخصص: ٢/ ٦٥ السفر ٩.
- ابن منظور، لسان العرب: ٣/ ٩٦٢ مادة وقت.

- ﴿إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ كَانَ مِيقَـٰتًا﴾ [النبأ: ١٧].

- ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ۝٣٧ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ﴾ [الحجر: ٣٧ ـ ٣٨].

أن معاني هذه الايات والاستعمالات المتنوعة للفظ الوقت، توضح في مجموعها أن الوقت بنوعيه: الوقت النفسي، والوقت المكاني ـ بحسب ما اصطلح عليه سيبويه ـ يجمتع في تآلف، موحّد غير منفّر، وجامع غير مفرّق، في آيات صريحة من كتاب الله عزّ وجلّ، مبينّة أن الوقت هو الوعاء الحاوي لجميع أعمال المسلم التعبديّة. ولا يتميّز وقت عن وقت آخر إلا بهذه الأعمال المتفاوتة في درجة التقوى، الأمر الذي جعل أبا الهذيل العلاف يؤكد بوضوح بعيد عن كل التباس أن الوقت: هو الفرق بين الأعمال[1]، وهو عنده مدى ما بين عمل وعمل آخر[2]، لأنه يحدث مع كلّ وقت فعل يقع في مكان مّا. في حين أن الزمن أوقات متتالية في استرسال متواصل، وسيلان دائم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين.

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٢/١١٦.

(٢) محمد صالح، الزركان، فخر الدين الرازي: ص ٤٥٣.

ـ علي مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلاف: ص ٦٢.

الفصل الثاني

اِستعمالات الزّمن المطلق في القرآن الكريم

الدّهر:

تمتاز اللغة العربية، لغة القرآن الكريم، عن بقيّة اللغات الأخرى بثراء مفرداتها، فكلمة الزمن لها مرادفات عديدة، وكلّ كلمة تعبّر عن معنى معيّن ومحدّد، إمّا للدّلالة على مدّة الزمن القصير أو على مدّة الزمن الطّويل، خلافاً لما نلاحظه في اللغة اللاتينية. فكلمة Rternité مثلاً تترجم بالدّهر السّرمد، والأبد، والخلود، والبقاء إلى غير ذلك من العبارات التي لها نفس المعنى.

والدّهر من العبارات الدّالة على طول الزّمن، فقد حدده ابن سيدة بمدّة بقاء الدّنيا إلى انقضائها[١]. وقيل ألف سنة[٢]. وعرّفه صاحب لسان العرب بأنه «الأمد الممدود»[٣]، وإن كان يذكر رأي من يقول أنّه «الزمن الطّويل، ومدة الحياة الدنيا»[٤]. ويتفرّد الجرجاني بتعريف دقيق عن «الدهر» يتميز عن بقية التعريفات السابقة فيقول: «الدّهر هو الآن الدّائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية وهو باطن الزمان وبه يتّحد الأزل والأبد»[٥]. وهو بهذا

---

(١) ابن سيدة، المخصص: ٢/ ٦٢ السفر التاسع.

(٢) الزبيدي، تاج العروس: ٣/ ٢١٩.
ـ المعلم بطرس البستاني، دائرة المعارف: ٨/ ٦٢.

(٣) ابن منظور، لسان العرب: ١/ ١٠٢٣.

(٤) المصدر السابق: ١/ ١٠٢٤.

(٥) الجرجاني، التعريفات: ص ٥٦.

المعنى يعبّر عن امتداد الوجود الإلهي اللانهائي ابتداء من الحاضر في اتجاهي الماضي والمستقبل. والدّهر بهذا المفهوم يربط بين الأزل والأبد، فتكون العلاقة حينئذ هي علاقة ترابط وتلازم وتواصل، وليست علاقة مطابقة، وإلاّ لأصبح الدّهر هو الأزل والأبد، وان كان الإمام أبو حنيفة يجعل الدّهر بمعنى الأبد في قوله: «والدّهر معرّفاً بمعنى الأبد بلا خلاف، وامّا منكراً فلا أدري كيف هو حكم التقدير لأن مقادير الأسماء واللغات لا تثبت إلا توقيفاً»[1].

ومهما تباينت تعاريف «الدّهر» فهي تتفق على صفة جوهرية له، يفترق بها عن الزمان المتصرّم، وهي عدم الانقطاع[2]. وكأنّه بذلك يلتصق أكثر بماهية الزمان التي تتميز عند الحكماء بدوام الجريان وعدم الاستقرار والتجزئة التي تفترض وجود متقدّم ومتأخر.

وممّا لا ينبغي التغافل عنه، أن العرب منذ العهد الجاهلي تصوّروا أثر هذا الدّوام الزماني الذي اعتبروه فوق الزمان المتعارف عليه، وهذه الصيرورة القائمة في الكائنات بلا انقطاع، وهذا «الأمد الممدود»[3] الذي هو الدهر، يمثل ابلاء وافناء، وابادة، فذموه وشتموه. وقد ذكر ابن منظور عن الأزهري: «أن العرب كان شأنها أن تذم الدّهر وتسبه عند الحوادث والنوازل تنزل بهم من موت أو هرم فيقولون: أصابتهم قوارع الدهر وحوادثه، وأبادهم الدهر. فيجعلون الدهر الذي يفعل ذلك فيذمونه وقد ذكروا ذلك في أشعارهم»[4].

---

(١) الآلوسي، روح المعاني: ٢٩/ ١٥٠ و٢٥/ ١٥٣.
- أبو البقاء الحسيني، الكليات: ص ٣٢٩.

(٢) ابن منظور، لسان العرب: ٢/ ٤٨.
- الزبيدي، تاج العروس: ٣/ ٢١٩.

(٣) ابن منظور، لسان العرب: ١/ ١٠٢٣.

(٤) نفس المرجع السابق.

لكن الدين الإسلامي الحنيف، منذ ظهوره، قاوم هذه الفكرة الراسخة في أذهانهم مقاومة صريحة وواضحة في كتاب الله وسنّة رسول ﷺ، وفي آثار علماء المسلمين.

أ ـ فقد قال جل جلاله في كتابه العزيز حاكياً عن هذا المذهب المرتكز على الظن في آية منفردة ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤][١] يركز فخر الدين الرازي[٢] (٥٤٤هـ ـ ٦٠٦هـ) عند تفسيره لهذه الآية على عنصرين هامين، حيث يقول: «واعلم أنه تعالى حكى عنهم بعد ذلك شبهتهم في انكار القيامة، وفي انكار الإله القادر. أمّا شبهتهم في انكار القيامة فهي قوله تعالى: «وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا».... وأمّا شبهتهم في انكار الإله الفاعل المختار فهو قولهم: «وما يهلكنا إلا الدّهر».... فالموجب للحياة والموت عندهم تأثيرات الطبائع وحركات الأفلاك[٣]، ولا حاجة في هذا الباب إلى اثبات الفاعل المختار. فهذه الطائفة وجماعتهم جمعوا بين انكار الإله وبين انكار البعث والقيامة. «وليس لهم على قولهم دليل واضح، ولا برهان ساطع، بل مجرد ادعاء باطل، وظنون كاذبة ناتجة عن ميل وجداني، ونابعة من شعار رفعوه في حياتهم «أرحام تدفع وأرض تبلع وسماء تقلع وسحاب يقشع وهواء يقمع»[٤] ولهذا جاء قوله سبحانه وتعالى منكراً لقولهم الفاقد للحجة والبينّة، وهو بالتالي يعتبر قولاً فاسداً لأن متابعة الظن والحسبان مرفوض من لدن العزيز الحكيم، فهو ظن مبني على التخيّل والوهم لا على علم يقيني[٥]. قال تعالى: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن

---

(١) وتسمى أيضاً بسورة الدهر لاشتمالها على هذه الآية.
(٢) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: ٢٧/٢٦٩.
(٣) الشهرستاني، الملل والنحل: ٣/٧٩.
(٤) المعلم بطرس البستاني، دائرة المعارف: ٨/٦٢.
(٥) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير: ٢٥/٣٦٥.

﴿يُبْعَثُواْ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [التغابن: ٧].

ب ـ وفي السنة النبويّة الشريفة مجموعة من الأحاديث تشير إلى لفظ الدهر، من ضمنها أحاديث قدسيّة رواها الأمام مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول ﷺ، قال الله عز وجل: «يؤذيني ابن آدم يقول: يا خيبة الدّهر! فلا يقولنّ أحدكم: يا خيبة الدّهر! فإنّي أنا الدّهر أقلب ليله ونهاره، فإذا شئت قبضتهما»(١). وروى الشيخان حديثاً قدسياً آخر عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله عزّ وجلّ: «يسّب ابن آدم الدّهر. وأنا الدّهر بيدي الليل والنهار»(٢). والحديث الأكثر تداولاً واستشهاداً في مؤلفات علماء المسلمين قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تسبوا الدّهر فإن الله هو الدّهر»(٣).

وتتفق هذه الأحاديث القدسية الصحيحة السند في نهي الرسول ﷺ عن سب الدّهر الذي اعتبره بعض العرب الجاهليين سببا للبؤس والمكروه، ولكل ما أصابهم من سوء، لأن سبّ الدهر في حقيقة الأمر هو سبّ لفاعل النوازل، وفي سبّ فاعلها يقع السب على الله تعالى علوّا كبيراً، لأنه هو فاعلها ومنزلها لا الدّهر، فالله تعالى هو الفاعل الأوحد وهو المتصرّف والمدبر لما يحدث في هذا الكون فهو فعّال لما يريد.

هذا هو معنى هذه الأحاديث بغض النظر عن الاختلاف الذي ظهر عند علماء المسلمين في: هل أن الله هو الدهر أم أن الدهر هو الله، نتيجة لما بدا مع اختلاف في رواية الحديث، التي تجعل المجادل يحيد عن إدراك

---

(١) صحيح مسلم: ٢/ ١٧٦٢ عدد ٢٢٤٦ باب النهي عن سب الدهر.
(٢) نفس المصدر السابق عدد ٢٢٤٥.
ـ صحيح البخاري: ٧/ ١١٥ كتاب الأدب ١٠١ باب لا تسبوا الدهر وكتاب التفسير: سورة ٤٥.
ـ القسطلاني: ارشاد الساري لشرح صحيح البخاري: ٧/ ٣٣٩.
(٣) صحيح مسلم: ٢/ ١٧٦٢ عدد ٢٢٤٧. باب النهي عن سب الدهر.

الفاعل الحقيقي الذي هو الله جل جلاله، من ذلك ما روي في بعض الأحاديث «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر». وروي في أحاديث أخرى «فإنّ الدهر هو الله. فعلى الرواية «أن الله هو الدهر» يكون الله تعالى هو الجالب للحوادث لا غيره ردّاً لاعتقادهم أن جالبها الدّهر.

وعلى معنى الرواية الثانية «ان الدهر هو الله» حقيقة أن جالب الحوادث ومنزلها هو الله لا غيره، فوضع الدهر موضع جالب الحوادث[1] لاشتهار الدهر عند العرب بذلك ولجهلهم أنها مقدرة من عند الله جل وعلا.

ج ـ لقد اتفق المسلمون على كل من نسب الفعل والتأثير إلى الدهر وحده سميّ دهريا نسبة إلى «الدهريّة» وعدوا هذه الطائفة زنادقة ملحدين رفضهم المتكلمون وفلاسفة الإسلام على حدّ سواء. وأوجز الغزالي مذهبهم قائلاً: «ان العالم قديم كذلك ولا علّة له ولا صانع، وإنّما العلّة للحوادث. وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وإنّما تحدث الصور والأعراض»[2].

وانبرى ابن رشد مصرحاً عن رفض الفلاسفة لمذهبهم في تعبير جليّ خال من كلّ تعقيد: «وليس يُجَوِّزُ أحد من الحكماء وجود أسباب لا نهاية لها كما تجوزه الدّهريّة، لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب، ومتحرك من غير محرك»[3] في حين عدهم الشهرستاني من بين معطلة العرب[4].

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية: ص ٣٣.
ـ ابن منظور، لسان العرب: ١/ ١٠٢٤.
ـ الزبيدي، تاج العروس: ٣/٢١٨.
ـ أبو البقاء الحسيني، الكليات: ص ٣٣٠.
(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص ١٩٤.
ـ الغزالي، المنقذ من الضلال: ص ١٠٣.
(٣) ابن رشد، تهافت التهافت: ٧٩.
(٤) الشهرستاني، الملل والنحل: ٣/٧٩.

بيد أن بعض المتصوّفة عدوا لفظ الدهر من أسماء الله الحسنى، من أمثال محي الدين ابن العربي[1] (٥٦٣هـ ـ ٦٣٨هـ) الذي كان يقول: إنّ الدّهر هويّة الله. وبعض الظاهريّة كابن حزم الأندلسي[2] (٣٨٤ هـ ـ ٤٥٦هـ) الذي يذكر أن الدهر من أسماء الله الحسنى، إلاّ أن الأبّي[3] (٧٤٥هـ ـ ٨٢٨هـ) جمع في كتابه الاكمال آراء الرافضين لهذا القول من أمثال القاضي عياض (٤٧٨هـ ـ ٥٤٤هـ) والقرطبي المتوفى سنة ٦٧١هـ/ ١٢٧٣م، وتعقب هذا القول ابن حجر العسقلاني (٧٧٥هـ ـ ٨٥٢هـ) في مواضع عدّة من كتاب فتح الباري.

ويعود سبب هذا الاختلاف بين علماء الإسلام إلى أن الدهر من الألفاظ الدالة على البقاء والدوام لزمن طويل لا حدّ له. هذا بالإضافة إلى كونه من المعاني العقلية المجرّدة «الدائمة الروحانية غير ذوات الحركة»[4] التي تجعل المتصور لها يزعم أنها تمثل قوّة مؤثرة، لاقتراب معناه من كلمة الأزل والأبد والسرمد والباقي والمستمر. وهذه الكلمات من أسماء الله تعالى، فيكون حينئذ الدهر كذلك من ضمن هذه الألفاظ، استناداً إلى ذكر كان يذكره بعض الصالحين «يا هو، يا من لا هو إلاّ هو، يا من لا إله إلا هو، يا أزل، يا أبد، يا دهر، يا ديهار، يا ديهور، يا من هو الحي الذي لا يموت»[5].

ولا شك أن هذا الذكر له صلة متينة بقوله عزّ وجلّ ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨] معناه إلا هو.

---

(١) محي الدين ابن العربي، الفتوحات المكية: ٤/ ٢٦٥.
(٢) شهاب الدين القسطلاني، إرشاد الساري: ٧/ ٣٣٩.
ـ أبو البقاء الحسيني، الكليات: ٣٣٠.
(٣) الزبيدي، تاج العروس: ٣/ ٢١٨.
(٤) عبد الرحمن البدوي الأفلاطونية المحدثة عند العرب: ص ٢٥٥.
(٥) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: ١/ ١٢٨.

وقد تفطن الغزالي (٤٥٠هـ ـ ٥٠٥هـ) لهذه الملاحظة الدقيقة، وهي أن كلمة «هو» بعد «لا إله» تدل على غاية التوحيد، فقال: قوله تعالى ﴿لا إله إلا الله﴾ توحيد العوام، وقوله تعالى ﴿لا إله إلا هو﴾ توحيد الخواص[١]. ومن ثمة فلا يمكن أن يحصل هذا التوحيد إلا إذا كان الإيمان بوجوده السرمدي متحققاً، إذ بهذه الصفة يتميّز الله تعالى عن بقية الموجودات الأخرى. فما هي إذن دلالة السرمد؟

السرمد:

يضاف إلى لفظ الدهر، لفظ آخر يقترب منه وهو السرمد. ويطلق على مدّة الزمن الطويل أو الدائم المتصل الذي لا ينقطع في المستقبل. وقيل ما لا أوّل له ولا آخر[٢]. ويبدو أن ابن منظور (١٢٣٢هـ ـ ١٣١١هـ) لم يبتعد عن مفهوم الزمن الشائع في الفكر الإسلامي ولدى المتكلمين خاصة، من حيث كونه عبارة عن ساعات الليل والنهار من اليوم، حين عرّف السرمد بأنه دوام الزمان من ليل ونهار[٣]، قياساً على ما تقوله العرب: ليل سرمد، أي طويل ودائم، مستدلاً على ذلك بما جاء في التنزيل الحكيم: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [القصص ٧١ ـ ٧٢].

وعرّفه بعض الحكماء بالآن الدائم[٤] أو بالزمان الأزلي الأبدي، الذي

---

(١) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: ١/١٥١.
(٢) الجرجاني، التعريفات: ص ٦٣.
ـ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ٣/٦٤٧.
ـ دائرة المعارف الإسلامية: ١٠/ ٣٩٠.
ـ المعلم بطرس البستاني، دائرة المعارف: ٩/ ٥٩٣.
(٣) ابن منظور، لسان العرب: ٢/١٣٣.
(٤) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي: ص ٢٤٩.

لا أول له ولا آخر فهو خارج عن مقولة الزمان، وموجود بلا بدء ولا نهاية[1].

ونتيجة لما تقدم يمكن للمرء أن يستنتج معنيين للفظ السرمد:

أ ـ سرمديّة في الزمن: خاضعة للتغيّر باستمرار لأنها ناشئة عن الحركة الدوريّة، وفيها يعود الشيء من جديد دائماً إلى الحال التي بدأ منها، وهكذا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين. وهذا الشيء الذي تتعاقب أجزاؤه مع الآن الدائم من الزمن إلى الوقت المعلوم، مثله كمثل الليل وظلامه أو النهار وضيائه الوارد ذكرهما في الآية السابقة الذكر. فالله سبحانه وتعالى رأفة بعبادة، ولحكمة ارتضاها، لا يريد أن يجعل الليل سرمداً، ولا النهار وحده سرمداً، وإنما تعلقت إرادته ليكون اليوم بأكمله من ليل ونهار يتعاقب ويتوالى على أنه حاضر باستمرار. ويحق أن يطلق عليه سرمدي تبعاً لاشتقاق اللفظ من السرد وهو التوالي والتعاقب، تماشياً ووفاقاً مع ما جاء في كتاب التعريفات: «الأشهر الحرم أربعة: رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم، واحد فرد وثلاثة سرد»[2] أي متعاقبة ومتتالية. ويقول الرازي في هذا الصدد: ولما كان الزمن إنما يبقى بسبب تعاقب أجزائه وتلاحق أبعاضه، وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد أدخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة في ذلك المعنى[3].

ويكون حينئذ الأصل في لفظ السرد أن لا يقع إلا على الشيء الذي تحدث أجزاؤه بعضها عقب البعض، ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى

---

(١) ابن منظور، لسان العرب: ٢٨/٤.

(٢) الجرجاني، التعريفات: ص ١٢.
ـ الزمخشري، الكشاف: ١٨٨/٢.
ـ السجستاني، غريب القرآن: ص ٦.

(٣) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: ١٢٨/١.

محالاً أضحى اطلاق لفظ السرمدي عليه مجازاً[١].

وإذا ما ورد اللفظ في الكتاب والسنة أمكن اطلاقه على الله تعالى، وإلا فلا يجوز أن يصف الإنسان الله بما لم يصف نفسه به.

ب ـ **خفيقة السرمد أو سرمدية السرمدي**: التي تتميز بكونها ثابتة في مبدئها ونهايتها ثبوتاً مطلقاً[٢] لا تتغير، فليس لوجودها بدء ولا نهاية لاشتمالها على نفس واحدة مثالية تامة بذاتها. واجبة الوجود غير محدودة ولا متغيرة في أعلى درجات الكمال من الأزل إلى الأبد. ولا ضير من تشبيه علماء الدين السرمديّة بخط لا أول له ولا آخر، إذ السرمدية في تصورهم تمتّع تام، كامل، بحياة أبديّة[٣] في حين أن الإنسان: «عاجز عن إدراك السرمدية المضادة للزمانية والتي هي مصدر كلّ سعادة كليّة»[٤].

وبناء على ما سبق فإنّ كل هذه التفاسير لمفهوم السرمدي، لا تنطبق إلا على الله سبحانه وتعالى، الأمر الذي جعل المجتمعات المتتالية عبر العصور تطلقها على الباري، المؤمنين منهم والكافرين، على حد سواء، نافية في حقه فكرة التعاقب الموجودة في الزمن. ومتخذة من رمز السرمد شكلاً مستديراً. فقد كان الرومان قديماً يصممون هياكل آلهتهم مستديرة دلالة على سرمدية الخالق. وكثيراً ما كان الفيلسوف فيثاغورس يذكّر تلاميذه بهذه الحقيقة، ويعلمهم السير في خط دائري عندما يقومون بطقوس عبادة الله[٥].

وعلى أية حال، فإن هناك نقطة التلافي بين هذين العنصرين من السرمدية، تجعل كل واحد منهما يقترب من الآخر. وتتمثل نقطة التلاقي

(١) أبو البقاء الحسيني، الكليات: ص ٥٣.
(٢) المعلم بطرس البستاني، دائرة المعارف: ٩/ ٥٩٣.
(٣) نفس المرجع السابق: ٠/ ٥٩٤.
(٤) عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية: ص٢٥٥.
(٥) المعلم بطرس البستاني، دائرة المعارف: ٩/ ٥٩٣.

بينهما من ناحية تصور مفهوم حقيقة السرمد عقلاً الذي يدرك من أوّل وهلة مفهوم الدوام المستمر سواء أكان على شكل خط مستقيم بلا بدء، ولا نهاية أم على شكل دائري لا يعرف أوله ولا آخره.

والمتأمّل في كتاب الله يلاحظ أن الله تعالى لم يذكر لفظ أزلي تماماً، ولا لفظ السرمدي مقترناً بذاته، وإنمّا قرن هذا اللفظ بكلمة الليل والنّهار، لكنّه وصف نفسه تعالى في مواضع عديدة بالباقي والقيوم، والمدير للأمور ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]. ووصف أصحاب الجنة والنّار بالخلود فيها أبداً ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء: ١٣ـ ١٤]. ولمّا كان جلّ شأنه هو صاحب الجنة والنار التي تحققت فيها صفة الأبدية والخلود، فهو أولى بهذه الصفة من مخلوقاته[١].

ومهما يكن من أمر الخلاف في تحديد معنى الأبد في الآية السابقة على الحقيقة أو المجاز فإنّه يفيد في معناه الأصلي «دوام الوجود بحسب الزمان المستقبل»[٢] وفي مقابله الأزل وهو دوام الوجود في الماضي[٣] من غير بداية، وما بين الأزل والأبد يكون الحاضر السرمدي. فما هو إذن مفهوم الأبد في حق الذات الإلهية؟

---

(١) ولكن الشهرستاني في كتابه الملل والنحل: ١/٨٨ حمل قوله تعالى: ﴿خالدين فيها﴾ على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد، كما يقال خلد ملك فلان، واستشهد على الإنقطاع بقوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٨]. فالآية اشتملت على شريطة واستثناء والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء.

(٢) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: ١/١٢٨.

(٣) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٦١ و٨٤.

الأبد:

من العبارات الدّالة في القرآن الكريم على الزمن المطلق غير المحدد، لفظ الأبد الذي ورد ذكره في ثمانية وعشرين موضعاً، ولفظ الأمد الذي جاء مكرراً أربع مرّات. فالأبد ـ يجمع على آباد وأبود ـ كلمة في صيغة ظرف زمان أو الوصف الدآل على الامتداد الزماني في المستقبل(١) نفياً واثباتاً، فصار بمثابة لفظ قطّ والبتّة لتأكيد الزمان الماضي. يقال: ما فعلت هذا قطّ والبتّة، ولا أفعله أبداً، في صيغة النفي، أو أفعله أبداً للتأكيد على الاثبات مستقبلاً. ويقال أيضاً: لا آتيه آخر الأبد. كناية عن المبالغة في التأكيد. قال تعالى على لسان قوم موسى ﴿إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُواْ فِيهَا﴾ [المائدة: ٢٤]. وقال رسول ﷺ في حديث الحج لمّا قال سراقة بن مالك: أرأيت متعتنا هذه، ألعامنا أم للأبد؟ قال: بل هي للأبد. وفي رواية: ألعامنا هذا أم للأبد؟ فقال: بل لأبد أبد. وفي أخرى: بل لأبد الأبد، أي هي لآخر الدهر(٢). وروى الترمذي في سننه في باب تفسير سورة القلم: أنّ رسول الله ﷺ قال: «أنّ أول ما خلق الله القلم، فقال له اكتب، فجرى بما هو كائن إلى الأبد»(٣).

وممّا تجدر الإشارة إليه أن لفظ الأبد والأمد متقاربان. لكنّ الأبد لا يتقيّد، فلا يقال: أبد كذا، بخلاف الأمد ينحصر فيقال: ما أمدك؟ أي منتهى عمرك. فهو يفيد الغاية والمدى ومنتهى الأجل، ويعبر به مجازاً عن سائر المدّة، كما جاء في التنزيل الحكيم: ﴿وَلَا يَكُونُواْ كَالَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَٰبَ مِن

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية: ١٠/ ٣٩٠.

(٢) سنن الدارمي: مناسك ٣٤.

(٣) سنن الترمذي: ١١/ ٢١٧ تفسير سورة القلم. عن الوليد بن عبادة بن الصامت عن أبيه.

﴿قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الحديد: ١٦]. بمعنى طال عليهم الزمن والغاية. قال شمر: «للإنسان أمدان: أحدهما ابتداء خلقه الذي يظهر عند مولده، والأمد الثاني الموت»(١) وجاء في كتاب التعريفات: «أن الأبد هو مدّة لا يتوهّم انتهاؤها بالفكر والتأمّل البتّة»(٢). فهو حينئذ «استمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب المستقبل»(٣) مثل ما كان «الأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي»(٤) أو هو ماهية تقتضي اللامسبوقية بالغير(٥).

ومهما كانت قوّة عقل المخلوق الفاني، فإنه لا يستطيع أن يتصوّر وجودين سرمديين، كلاهما غير مخلوق، أحدهما مجرّد، والآخر مادة، ليس لهما ابتداء ولا انتهاء، ولكنّه يستطيع أن يتصور وجوداً أبدياً يخلق وجوداً زمانياً، أو يتصور وجوداً يدوم ووجوداً يبتدىء وينتهي في الزمان(٦).

والقول انّ الزمن عبارة عن ثلاثة أجزاء ماض وحاضر ومستقبل يفيد أنّه محدود كأجزائه. لكن الأبد لا ماض فيه ولا حاضر ولا مستقبل، ولا ينقسم إلى أجزاء ولا يدرك له ابتداء ولا انتهاء، ولا حركة بين الابتداء والانتهاء(٧). وهو بهذا المعنى صفة من صفات الله، لأنه تعالى كان وكائن وسيكون دائماً. أمّا العالم الحادث الفاني فلا يبقى، وهو ليس أزلياً ولا

---

(١) ابن منظور، لسان العرب: ١/ ٩٥.
(٢) الجرجاني، التعريفات: ص ٧ و١١.
(٣) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٨٤.
(٤) نفس المرجع السابق
(٥) نفس المرجع السابق
(٦) العقاد، حقائق الإسلام: ٥٨.
(٧) العقاد، الله: ص ٥١.

أبدياً، لأنه لم يكن ولن يكون دائماً أبداً. ذلك أن «بقاء المخلوقات بقاء في الزمن، وبقاء الخالق بقاء أبدي سرمدي لا يحدّه الماضي والحاضر والمستقبل»[1] فالله هو ﴿ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨] و﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُحْيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [المؤمنون: ٨٠].

ثمّ أنّه لا فرق بين الأزل والأبد، من حيث أنّ هذين اللفظين من صفات الله تعالى، لأن الأزلية في الماضي تستوجب عقلاً الأبدية في المستقبل. فأزلية الله تعالى هي عين أبديته، وأبديته هي عين أزليته. فهو موجود قبل أن يدرك الإنسان بعقله دوام وجوده في الماضي الذي يسمى أزلاً. كما يبقى موجوداً كذلك حين يدرك الإنسان بعقله دوام وجوده في المستقبل الذي يسمى أبداً. إذا «الموجود أقسام ثلاثة لا رابع له فهو:

- إمّا أزليّ أبدي وهو الله سبحانه وتعالى.
- أو لا أزلي ولا أبدي وهو الحياة الدنيا.
- أو أبدي غير أزلي وهو الآخرة. وعكسه محال، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه[2].

ويلخص صاحب كتاب الإنسان الكامل هذا المعنى بقوله: «اعلم أن أبده تعالى عين أزله، وأزله عين أبده لأنه عبارة عن انقطاع الطرفين الاضافيين عنه ليتفرّد بالبقاء لذاته. فسمى تعقل الإضافة الأولية عنه ووجوده قبل تعقل الأولية، أزلاً. وسمى انقطاع الاضافة الآخرية عنه، وبقاؤه بعد تعقل الآخرية، أبداً. والأزل والأبد لله تعالى صفتان أظهرتهما الاضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده، وإلاّ فلا أزل ولا أبد، كان الله ولم يكن معه

---

(١) العقاد، حقائق الإسلام: ؛ ص ٥٨.
(٢) الجرجاني، التعريفات: ص١١.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٨٥.

شيء»[1]. علما وأنّ الصفتين تدخلان تحت صفة «القدم». ويكون القديم بذلك هو «الذي لا أوّل ولا آخر له»[2] إذ أنّ كل ما لا بداية له لا تعقل له نهاية.

وهذه في الحقيقة هي قمّة أحديّة الله تعالى التي وصف بها نفسه في الذكر الحكيم: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [سورة الأخلاص]. والتي بينها رسول الله ﷺ عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْـَٔاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣] بقوله أنّه الأوّل ليس قبله شيء والآخر ليس بعده شيء[3]. والتي قال فيها الجرجاني: «أنّ الأوّل فرد لا يكون غيره من جنسه سابقاً عليه ولا مقارناً له»[4]، والتي أطلقها الفارابي (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) على الموجود الأوّل ـ للدّلالة على الله تعالى ـ الذي هو السبب الأوّل لوجود سائر الموجودات[5].

على أنّه لا يمكن لي أن أغفل عن ذكر ملاحظة هامة، وهي أن هذا المبحث قد تحدّث عنه كثير من مفكري الإسلام من علماء كلام وفلاسفة في مجال المباحث المتعلقة بالقدم والحدوث[6]. فلا يكاد يخلو كتاب في علم الكلام إلا وتناول هذه القضية بالدرس والتحليل.

---

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٦١.
(٢) الجرجاني، التعريفات: ص ١٧.
(٣) القشيري، شرح أسماء الله الحسنى: ص ٣٥٥ تحقيق أحمد عبد المنعم.
(٤) الجرجاني، التعريفات: ص ١٧.
(٥) الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢.
(٦) الايجي، المواقف: ص ١٤٤.
ـ إبراهيم الحلبي المذاري، اللمعة في تحقيق مباحث الوجود: ص ٢٦.

القدم:

والقدم هو من أبرز صفات أزليّة المبدع جلّ وعلا، المنزه تنزيها كاملاً عن كل معاني الحدوث المتناهية في الزمن، فالموجودات الحادثة هي أشياء متناهية غير كاملة، تولد وتتغيّر، وتتكون دون انقطاع ولا انفصال عن الزمن، بخلاف الموجود الأبدي، فهو ليس حادثاً، وليس له قبل ولا بعد، بل هو الحاضر الأبدي، وهو فوق الزمن. فالله تعالى أزلي دائم الوجود بجوهره، وذاته مكتف بها، لا يحتاج إلى شيء آخر بعينه على البقاء أو على دوام الوجود[١].

ولا يقصد من الرأي القائل: كان الله موجوداً في الأزل وسيوجد في الأبد وهو موجود الآن، أن وجوده واقع في تلك الأزمنة، بل المراد من ذلك أن وجوده مقارن معها من غير أن يتعلق بها[٢] تعلق المخلوقات المقيّدة بالزمن: فالله تعالى متقدّم على جميع مخلوقاته تقدّماً بالذات لا بالزمن، وأنّه «كان ولم يكن معه شيء»[٣]. كما بين ذلك الحديث النبوي الشريف: «كان الله ولا شيء غيره»[٤]. وفي رواية أخرى «كان الله ولا شيء معه».

وإذا ما اتضح ذلك جلياً، لم يكن الباري تعالى زمانياً، ولم يكن بالنسبة إليه ماض وحال ومستقبل، وحينئذ فلا يلزم من علمه بالمتغيرات، تغيّر في علمه، وإنّما يلزم ذلك لو حلّ فيه الزمن. إذن فالله تعالى قديم. فما هو مفهوم صفة القدم؟

---

(١) محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية: ص١٠١.
(٢) الايجي، المواقف: ٢/ ٣٤٠.
(٣) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام: ص ٢٦٩.
(٤) صحيح البخاري: ٤/ ٧٣ كتاب بدء الخلق باب ١ عن بريدة.

أجمعت قواميس اللغة على أن مادة «قدم» تدلّ على «مضي زمن طويل على وجود الشيء»[(١)] ومنها وقع اشتقاق لفظ «القديم» الذي يطلق على الله عزّ وجلّ، إذا ما استعمل على الاطلاق، باعتباره صفة من صفاته. ولا مناص من القول: أن تصنيف علماء الكلام للقديم تتبلور أهميته عند تمييز بقية المخلوقات عن الله تعالى القادر على أن يخلق وجوداً زمانياً يدوم دوام نعيم الجنّة وعذاب النار، ووجوداً يبتدىء وينتهي في الزمان في الحياة الدنيا. ويقسم الجرجاني في تعريفاته القديم فيقول: «القديم يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات. ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقاً بالعدم، وهو القديم بالزمان»[(٢)].

فالقدم إذن امّا بالذات، ويطلق على الموجود «الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة»[(٣)]. وهو بهذا المعنى مرادف للواجب[(٤)].

وأمّا بالزمان ويطلق على الموجود «الذي لا أوّل لزمانه»[(٥)]، فيكون حينئذ «الزمان بهذا المعنى ليس بقديم لأن الزمان ليس له زمان»[(٦)]، وإلاّ أدى هذا إلى تسلسل لا نهائي للأزمنة.

علـى أنّ القـدم يستعمـل فـي مـواضـع أخـرى استعمـالاً نسبيّـاً أو

---

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ٥/ ١٢١٢.
- عبد السلام هارون، المعجم الوسيط: ٢/ ٧٢٦.
- حسن جراي، الزمان والوجود اللازماني في الفكر الإسلامي: ص ٧٠.
(٢) الجرجاني، التعريفات: ص٧٤.
(٣) ابن سينا، النجاة: ص ٢١٨.
(٤) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ١٣٣.
(٥) ابن سينا، النجاة: ص ٢١٨.
(٦) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ١٣٣.

قياسياً[١] كما يسميه الرازي[٢]. ويطلق آنذاك على «الشيء الذي يكون ما مضى من وجوده أكثر ممّا مضى من وجود شيء آخر»[٣] هذه هي جملة أنواع القديم التي ناقشها المتكلمون وفلاسفة الإسلام.

ولعلّ أهمّ ما أشير إليه في هذا الصدد أن ترادف لفظ «القديم» للفظ «الواجب»، إنّما هو ترادف من حيث الصدق، ومطابقته لذاته المسمى، أي من حيث صدقهما معاً على الذات الإلهيّة، لا من حيث ترادف المفهومين بالمعنى. إذ أن أغلب المتكلمين أكدوا على أن لفظ القديم أعم لصدقه أيضاً على صفات «واجب الوجود لذاته وهو الله سبحانه وتعالى[٤]»، بخلاف واجب الوجود فإنّه لا يصدق عليه. لهذا السبب حرص مفكرو الإسلام على عدم استعمال لفظي: القدم والحدوث إلا بمفهوميهما الحقيقي، لما لهما من أهمية من حيث تعلقهما بمشكلة الزمن الأساسيّة.

وهكذا يبدو واضحاً كلّ الوضوح أن لفظ القديم بمعناه الحقيقي، يطلق على الله وحده، وفي مقابله لفظ الحادث، أو «ممكن الوجود لذاته»[٥]، الذي يدل على كلّ ما سوى الله سبحانه وتعالى. ويكون هذا الكلّ «ممكن الحدوث قبل أن يحدث»[٦] ولا يكون له «وجود مستند إلى ذاته بل إلى غيره»[٧]، وهذا الغير هو في وجه من الوجوه بمثابة العلّة من المعلول.

---

(١) الغزالي، معيار العلم: ص ٢١٤.
- ابن سينا، رسائل في الحكمة والطبيعيات: ص ٦٩.
(٢) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ١٣٣.
(٣) نفس المرجع السابق
(٤) فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين: ص ٣.
(٥) نفس المرجع السابق
(٦) ابن رشد، تهافت التهافت: ص ١٤٢.
(٧) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ١٣٣.

فوجود كل حادث إذن هو مسبوق بعدمه، بمعنى أن زماناً سبق وجوده كان هو فيه معدوماً.

الحين:

ويضاف إلى الألفاظ السابقة، الدّالة على طول مدّة الزمن لفظ آخر هو «الحين» الذي يقترب من الدّهر وان كان أقل منه مدّة. ويراد بالحين: «مدّة أطول من الوقت وأفسح وأبعد» سيّما «إذا أريد به الابهام لا الافهام»[1] أو منتهى الآجال[2]. قال جل وعلا: ﴿ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ [الأعراف: ٢٤]. وقد يكون ظرف زمان مبهم المعنى لكن يوضحه المضاف إليه توضيحاً يفهم منه ساعات الليل والنهّار: كالمساء والصبح والظهر، قال تعالى: ﴿ فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴿١٧﴾ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴾ [الروم: ١٧ ـ ١٨] فالصيغة والقرينة هي التي تحدد معنى «الحين» الذي ورد ذكره في الكتاب العزيز في خمسة وثلاثين موضعاً. كانت تارة بمعنى القسم من الدّهر ووقته وطوراً بمعنى الوقت المحدد، وأخرى بمعنى زمن مبهم لم يوقّت، يصلح لجميع الأزمان طال أو قصر[3]. قال تعالى: ﴿ وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ ﴾ [ص: ٨٨].

ولئن كان له معان متعددة، إلاّ أنّه لم يخرج عن المعنى العام الذي يطلق على المدّة القصيرة من الزمن التي كثيراً ما تكون في ذاتها غير محددة بوقت أو تاريخ أو ساعة.

على أن صاحب كتاب البرجندي، يجعل لفظ الحين كالزمان مبهماً،

---

(١) أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل: ص ٣١.
(٢) الحسين بن محمد الدمغاني، اصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم: ص ١٤٩.
(٣) عبد الفتاح الصعيدي، الإفصاح في فقه اللغة: ٢/٩٢٦.

بدون تحديد، يصلح لجميع الأزمان كلّها، طالت أو قصرت، إلاّ أن العرف والعادة خصصته بستّة أشهر سواء استعمل نكرة أو معرفة، فيقول: «الحين والزمان في أصل اللغة يقعان على القليل والكثير، لكن العرف والعادة خصصها بستّة أشهر»(١). فهو من هذه النّاحية يشبه الدّهر. قال الأزهري: «وجميع ما شاهدته من أهل اللغة يذهب إلى أن الحين اسم كالوقت يصلح لجميع الأزمان»(٢) فالمعنى في قوله عزّ وجلّ: ﴿تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [إبراهيم: ٢٥]. أنّه ينتفع بها في كل وقت، ولا ينقطع نفعها البتّة(٣). أو في كلّ سنة. قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١] قال الرازي مفسراً: «والحين فيه قولان، الأوّل أنّه طائفة من الزمان الطويل الممتد، وغير مقدرة في نفسه، والثاني أنه مقدر بالأربعين»(٤).

وهكذا يتبيّن ممّا سبق أن الاختلاف الظاهر بين علماء اللغة، والمتكلمين، وفلاسفة الإسلام في تحديد معنى الحين راجع إلى الابهام الحاصل في إدراك مفهوم مدّته، وإن كان أبو هلال العسكري يميل إلى ترجيحه ضمن الأوقات المتناهية مثل سنة أو شهوراً أو أيّاماً أو ساعات(٥).

وخلاصة القول: يوجد نوعان من الزمن في القرآن الكريم: الزمن المطلق، والزمن الطبيعي النسبي وهذا الأخير أكثر استعمالاً وورواداً في القرآن من الأوّل. وآية ذلك ـ حسب تقديري ـ أن الزمن النسبي له أهميته كبرى في حياة الإنسان الدينية والتاريخية والعملية، والدنيوية بوجه عام،

---

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ٢/ ٣٩٣.
(٢) ابن منظور، لسان العرب: ١/ ٧٧٢.
(٣) ابن منظور، لسان العرب: ١/ ٧٧٢.
(٤) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: ٣٠/ ٢٣٥.
(٥) أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة: ص ٢٦٥.

فالسنة والشهر واليوم والساعة، هي من العناصر الزمنية الهامة في حياة الإنسان، ابتداء من ولادته وتعامله مع بني جنسه، وصراعه مع الطبيعة إلى مماته وبعثه، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوۡمَ وُلِدتُّ وَيَوۡمَ أَمُوتُ وَيَوۡمَ أُبۡعَثُ حَيّٗا﴾ [مريم: ٣٣].

كلّ هذه العناصر تدفع الإنسان إلى الاهتمام بالزمن، ولمّا كان القرآن الكريم لم يخرج عن واقعيته الحياتية فإنّه ركز تركيزاً هاماً وشاملاً على لفظ «اليوم» بجزئية الليل والنّهار. فكانت الآيات التي تشير إلى لفظ «اليوم» معرفة تناهز ثمانية وأربعين وثلاثمائة مرّة، ولفظ «اليوم» نكرة في إحدى وخمسين موضعاً، في حين ورد لفظ الخلود بصيغه المتنوعة في ثلاثة وثمانين موضعاً. ولفظ السرمد في آيتين[1] فقط، ولفظ الأبد في ثمانية وعشرين موضعاً، أمّا لفظ الأزل فلم أعثر عليه ولو في آية واحدة.

ولا يعني هذا أنّ الزمن المطلق أقل قيمة وفائدة من الزمن الطبيعي، وإنّما الأمر يتعلّق بحاجة النّاس إلى هذا الأخير في الحياة الدنيا، فهو أكثر استعمالاً لمعرفة أوقاتهم الدينية والدنيوية والعملية وحساباتهم التجارية وتنظيم معاملاتهم بين البشر[2]. لهذا كلّه جاءت الضرورة أكيدة ليتعلّق به جميع النّاس دون استثناء، وأدركوه ادركاً واضحاً أكثر من الزمن المطلق الذي لا يدركه إلا الخاصة من المفكرين، والمتشبثين بالبحث النظري لصلته الوثيقة بالجانب العقدي.

وما يمكن لي أن أستخلصه من كلّ ما تقدّم، أنّ الإحساس بالزمن في الإسلام يبدأ بنزول القرآن الكريم، ذي دلالات لفظية زمنية كثيرة، لا تحصى ولا تعد، والذي يمثل المدّة الزمنية الفاصلة بين عهدين مختلفين في

---

(١) سورة القصص [٧١ و٧٢].
(٢) الزمخشري، الكشاف: ١/ ٣٤٠.

الهوية الروحية الدينية والدنيوية، من عهد الظلمات والأمية إلى عهد النور والعلم، وبداية تركيز لأصول الحضارة الاسلامية بجانبيها الغيبي والتطبيقي.

يتمثل الجانب النظري الغيبي والوجداني في النصوص القرآنية والنبوية.

ويظهر الثاني في الجانب الواقعي التطبيقي المتمثل في فهم المسلمين بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى لهذه النصوص الدّالة على الزمن عبر مختلف العصور والأزمان التي مرّوا بها. فالأمر إذن يتعلق في كل مرحلة بمدى تفاعل الإنسان المسلم في زمن مّا بالنصوص الدينية ذات دلالات زمنية، وبأغراضها الوفيرة، القريبة منها والبعيدة.

الباب الثالث:

أغراض استعمالات الزّمن

في القرآن الكريم

الفصل الأول: الأغراض التي استعمل فيها الزّمن

الفصل الثاني: دلالات الزّمن في القصّة القرآنيّة

الفصل الأول

الأغراض التي اِستعمل فيها الزّمن

لقد تبيّن في الفصول السابقة، أنّ الزمن في القرآن الكريم على نوعين: زمن نسبي أو طبيعي، وهو مدرك من لدن خلق الله كافة. وزمن مطلق، لا يدرك تصوره إلا من قبل أولي الألباب، وأولى النظر الدقيق الفاحص. ولعلّ هذا التقسيم لا تتبلور أهميته إلا إذا وقع التعرض إلى الأغراض التي استعمل فيها الزمن.

من أشهر الأقوال انتشاراً في المجتمعات الإسلامية في العصر الحاضر قولة: «الإسلام صالح لكلّ زمان ومكان» التي ما فتئت تذكر على أنها من المسلمات البديهيّة في عصرنا الحاضر، وهي كذلك، إذا ما صاحبتها عزيمة المفكرين المسلمين ذوي الرأي السديد في حل كل المشاكل الطارئة في المجتمعات الإسلامية في كل عصر ومصر، استناداً إلى ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريعة، واستخداماً لجميع مصادر التشريع الإسلامي، حتّى يضحى الدين الإسلامي مواكباً للزمن المتغير نحو التطوّر في جميع المجالات العلمية والحياتية.

ويصرح الدكتور فهمي جدعان في كتابه: «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث»[1] أن الشيخ عبد العزيز جاويش أوّل من

---

(١) محمد أحمد خلف الله، الإسلام: الزمان والمكان: ص٤٣ مجلة الطليعة، نوفمبر ١٩٨٤ بيروت.

صرّح بحقيقة أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، معتمداً على ملاحظتين للتأكيد على صحة كلامه:

الملاحظة الأولى: أنّه لم يقف على هذه الصيغة عند واحد من مفكري الإسلام السابقين لعبد العزيز جاويش على كثرة ما قرأ في كتب التراث.

الملاحظة الثانية: أنّه يعرف ـ مثل ما يعرف الكثيرون غيره ـ أنّ علماء أصول الفقه قد انتهوا في تقريراتهم إلى قاعدة هامة مفادها أن الأحكام الشرعية الاجتهادية المستنبطة من الكتاب والسنة تتغير بتغير الزمان والمكان.

فقاعدة مسايرة التّطور، ومبدأ الحركيه والتغيّر، استخلصها علماء المسلمين عامة، والفقهاء خاصة من المصدرين الأساسيين: الكتاب والسنة منذ قرون، لعلمهم أن الأساس الذي انبنى عليه الفقه الإسلامي هو الملاءمة بين منطوق الأحكام الشرعية وتغيرات الزمن. وقد صاغ ابن خلدون هذا الأمر صياغة جيدّة جديرة بالاهتمام، لا سيما عندما قال في الباب الذي خصصه في مقدمته للحديث عن الفقه الإسلامي، المتشعبة علومه، المتصلة بالزمن اتصالاً عملياً: «فالوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص»[1] ذلك أن تباين الأفكار، واختلافها، وتعدد سبل الاجتهاد كالمصلحة المرسلة والاستحسان والقياس والاستصحاب، بين علماء الفقه من المسلمين انّما يعود ذلك كله إلى مسألة الملاءمة بين النص الثابت للشريعة المتمثل في كتاب الله من جهة، والأحداث أو المصالح العامة المتغيرة باستمرار لتبدل الأحوال على مرّ الزمان من جهة أخرى.

فالقرآن الكريم زيادة عن كونه يشير إلى الزمن فإنّه يدفع المسلم إلى

---

(١) ابن خلدون، المقدمة: ص ٣٢٦.

التأمّل فيه ليفوز بأغراض تعود عليه وعلى بقية المسلمين بالفائدة المرجوّة، فهو لا يقدم قضايا الزمن وصورها لمجرد ترف ذهني أو تلبية لحاجة المؤمن إلى معرفة ماهيته فقط، بل يجيء بتلك المعطيات من أجل أن يوجه المسلم صوب الأغراض التي رسمها الدين الإسلامي، حتّى يبعده هو، وبقية جماعات المسلمين في الوقت ذاته، عن المزالق والمنعرجات التي تكون سبباً في الابتعاد عن جوهر مبادىء الإسلام الأساسّية التي سماها القرآن بالصراط المستقيم. وبالتالي يكون الزمن قد قام بوظيفة هامة، من خلالها تتحقق أغراض متنوّعة، يمكن تلخيصها في العناصر الأساسيّة التّالية:

١ ـ غرض ديني:

ان ما ورد في القرآن الكريم من قضايا الزمن، لها مساس بالغرض الديني الذي لا يخرج عن نقطتين رئيسيتين هما: العقيدة التي لها صلة بالزمن المطلق، والشريعة التي لها علاقة بالزمن النسبي، وهذه الأخيرة بدورها تحظى بعنصرين هامين: العبادات، والمعاملات. فما هي يا ترى علاقة هذه العناصر الرئيسية في الإسلام بالزمن.

أ ـ الجانب العقدي: ان الدين الإسلامي من حيث هو عقيدة مجاله الزمن المطلق، لأنه ثابت مثلها، ولا تدخل أبداً في إطار الزمان ولمكان النسبيين المتعلقين بعالم الشهادة، فتغيرهما لا يؤدي حتماً إلى تغيّر العقيدة لتعلقها بعالم العقول المحضة، ذات صلة بالزمن المطلق، زمن الغيب الذي لا يحدّه ولا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى، لما في العقيدة من رباط وثيق بذات الله وصفاته، من كلام وعلم وقدرة، بعيدة كل البعد عن عالم الحس المحدود بحيز الزمان والمكان، من جهة أن الله سبحانه وتعالى منزه عن كل الحوادث الخاضعة لكلّ قيود الزمان والمكان بحسب تصوّرهما الإنساني. فلا قبليّة ولا بعديّة لذات الله، إذ البحث فيهما يكون في مجال النسبيات

التي لا تنطبق على المطلق قبل وجود العالم[1].

وللتنبيه إلى قضية التنزيه الإلهي أثار المتكلمون البحث في أنماط الوجود، حول مشكلة الوجود الزماني والوجود اللازماني. فإذا كان أوّل سؤال وجهته الفلسفة اليونانية عن ماهية الوجود الذي يتضمن البحث حول علل الوجود ومبادئه، فإن المتكلم المسلم تساءل عن زمانيته أو لازمانيته. فالفيلسوف اليوناني أرسطو[2] ومن حذا حذوه من فلاسفة المسلمين كابن سينا[3] يقسم الوجود إلى الوجود الواجب، ويعني به الله، والوجود الممكن ويعني به العالم، أي إلى الوجود بالذات والوجود بالغير.

أمّا السؤال الأوّل الذي طرحه المتكلمون وناقشه ابن رشد[4] ـ استيحاء من المبادىء الثابتة للدين الإسلامي، وأكثر مطابقة للتصور القرآني ـ فقد كان يدور حول زمانية الموجود أو لا زمانيته: أهو قديم خارج الزمان، أو حادث داخل فيه. ومن هنا بدا الاختلاف بينهما في أهم صفة من صفات الله تعالى، ففي حين كانت صفة الألوهية الأولى عند هؤلاء الفلاسفة هي وجوب الوجود الذي يقتضي قدم الذات، بمعنى أن الله قديم بنفسه، ولا حرج ـ في منطقهم ـ أن يكون هناك موجود آخر قديم بغيره وهو العالم، بينما كانت صفة الألوهية في الإسلام هي القدم الذي لا يشاركها فيه غيرها من الذوات، والذي يقتضي بالضرورة وجوب الوجود بمعنى الوجود بالذات.

من أجل هذا كله ظلت قضية الوجود الزماني واللازماني، أو القدم

---

(١) كمال اليازجي، أعلام الفلسفة العربية: ص٦٠٣.
(٢) عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية: ص ٢٦٦.
(٣) ابن سينا، النجاة: ص٢٥٧.
(٤) ابن رشد، تهافت التهافت: ص٦٣ تحقيق سليمان دنيا.

والحدوث ـ كما أطلقها المتكلمون ـ قضية جوهريّة من أهم قضايا الفكر الإسلامي في جدله مع الفلسفة اليونانية، فنقدوها وصححوا مسارها بفكر واع مستقل حسب تعاليم الدين الإسلامي، ثم ظهرت تياراتها المتفرعة والمختلفة في الحضارة الإسلامية في عهد الدولة العباسية، وقد تجلى ذلك فيما أثير من جدال حاد حول مشكلتين أساسيتين من أبرز مشكلات الفلسفة الإسلامية وهما قضيتا خلق العالم، وكلام الله: أقديم هو أم حادث[1] والمعنونة في كتب علم الكلام بقضية خلق القرآن، بل كثيراً ما يظفر الدراس لهذه القضايا بنقد شديد لدى طائفة من المفكرين الإسلاميين[2]، لفكرة واجب الوجود بمعناها الوارد عند أرسطو وابن سينا[3].

ولا أكون مبالغاً في شيء ان اعتبرت فلسفة أرسطو الميتافيزيقية، وكلّ من سار على دربه أو تأثر بها من فلاسفة الإسلام، تنطلق من نظرية أساسية هي وجوب الوجود، وعلاقته بالامكان، بينما تنطلق الدراسات الإسلامية المتعلقة بما وراء عالم المشاهدة من نظرية القدم وعلاقته بالحدوث، وهي في حقيقة أمرها، نظرية زمانية في جوهرها. ذلك أن القرآن يؤكد في كثير من آياته على فكرة الخلق من عدم، وهي فكرة قالت بها جميع الأديان السماوية من قبل. ولربما كانت هذه الفكرة مجهولة لدى فلاسفة اليونان الذين اعتمدوا على تفسيرات فلسفية أخرى غيرها. كالبحث عن العلل، والعلة الأولى.

ثمّ أن فكرة الخلق من العدم تتضمن تصوراً عميقاً وخاصاً بالذات الإلهية وأفعالها: وهو أن الله خارج عن العالم، وسابق عليه، وفي مرتبة

---

(١) الايجي، المواقف: ٢/ ٣٤٠.
(٢) الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام: ص١١.
(٣) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: ٣/ ٤٣٥.

وجودية أعلى وأسمى، وهو حرّ في أفعاله حريّة مطلقة، يخلق متى شاء أو لا يخلق، والعالم ليس قديماً، ولا أبدياً، بل هو باق في مجال زمني محدود، بل أن الزمن نفسه من طبيعة هذا العالم ومن عناصره المكونة له[١]، لأنّ الزمن الديني ـ حسب تعاليم القرآن الكريم ـ يبدأ بالخلق في هذا العالم بوصفه بدايته: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِۚ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥]، والبعث بوصفه نهايته: ﴿وَٱلْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [الأنعام: ٣٦]. وقال تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٦]. وما بينهما يمتد تاريخ البشرية على الأرض للابتلاء والاختبار: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةًۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥].

اثبتت هذه الآية الأخيرة حكمة بالغة للخلق في مدّة الوجود الدنيوي، وهي الابتلاء في زمن الحياة بمسؤولية الاختيار بين طاعة اللهوعبادته، وبين معصيته وكفران نعمته. ثم المآل إليه عند ما تجازى كلّ نفس بما كسبت.

أمّا الذات الإلهية فإنّها وحدها التي تنفرد بالسرمدية القائمة من الأزلية إلى الأبدية، وكلّ ما عداها في هذا الكون مخلوق، وموجود وجوداً حادثاً زمانياً بعد أن كان معدوماً. ومن أبرز المتكلمين حجة وأكثرهم مطابقة للتصوّر القرآني، في التمييز الزماني بين القديم والحادث، حجة الإسلام الإمام الغزالي الذي قرّر أن من لا يعتقد حدوث الأجسام لا يصل إلى الاعتقاد في الله باعتباره صانع العالم وخالقه الذي يخلق الحوادث متى شاء وكيف ما شاء، ولا ضير من سبق الزمن عليها، فيقول: «بم تنكرون على من يقول: أن العالم حادث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدىء

---

(١) محمد ثابت الفندي، الله والعالم: الصلة بينهما عند ابن سينا: ص ٢٠٠ بحث أعده في ذكرى مرور ألف سنة على وفاة ابن سينا.

الوجود من حيث ابتدأ وأن الوجود قبله لم يكن مراداً، فلم يحدث ذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه، مراد بالإرادة القديمة فحدث. فما المانع لهذا الاعتقاد؟ وما الضحيل له؟»[1]

ويبقى رأي الغزالي هذا دائماً أقرب الآراء إلى تصوّر العقيدة الإسلامية، وأرجحها، وأن رد عليه الفيلسوف ابن رشد[2]، ذلك أن فكرة الزمن في الإسلام حقيقة تتحدد بها ماهية الوجود، بحيث يمكن التفريق بيسر بين القديم بوصفه خالقاً، والحادث بوصفه مخلوقاً، حتى تنفرد الذات الإلهية وحدها بالسرمدية، ويبقى العالم بوصفه مخلوقاً موجوداً وجوداً زمانياً مقيداً ضمن المسار الزمني الديني بين الخلق والفناء.

ب ـ الجانب التشريعي:

والإسلام من حيث هو شريعة يكون وثيق الصلة بالزمن والمكان الطبيعيين، فلا تكون عبادة صحيحة، ان هي تخلت عن أوقاتها بصريح الآيات القرآنية. فأوقات العبادة منها ما هو محدد في اليوم الواحد بخمسة أوقات كالصلاة، ومنها ما هو محدد لمدّة شهر كامل في السنة، وهذا مثل صوم رمضان المعظم، ومنها ما كان معيناً مرّة واحدة في السنة كأداء الزكاة والحج لمن استطاع إليه سبيلاً. فكان ظهور الوقت في العبادات «سبباً لرسوخ الإيمان ثم نظاماً للإيمان نفسه، ومتى رسخ الإيمان فقد رسخ العالم كله في النفس الإنسانية»[3].

فالصلاة مثلاً لها أوقات معينة تؤدى فيها، لا ينبغي التخلي عنها كأوقات الصبح، والظهر والعصر، والمغرب والعشاء: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت: ١/ ٦٣.
(٢) نفس المرجع السابق
(٣) مصطفى صادق الرافعي، اعجاز القرآن والبلاغة النبوية: ص١٤٥.

﴿الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣] وقال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ﴾ [هود: ١١٤] وبيّن رسول الله ﷺ أهمية الوقت بالنسبة للصلاة في قوله: «الصلاة على مواقيتها»(١) وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا صليتم الفجر فإنّه وقت إلى أن يطلع قرن الشمس الأول. ثم إذا صليتم الظهر فإنّه وقت إلى أن يحضر العصر. فإذا صليتم العصر فإنّه وقت إلى أن تصفر الشمس. فإذا صليتم المغرب فإنّه وقت إلى أن يسقط الشفق. فإذا صليتم العشاء فإنّه وقت إلى نصف الليل»(٢).

والصلاة كذلك مرتبطة باتجاه نحو مكان معيّن وهو القبلة ـ بيت الله الحرام ـ قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤].

والصوم مرتبط بزمن بعينه هو شهر رمضان المعظم وبساعات موقوته من نهار يوم شرعي: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]. وقال تعالى في تحديد يوم الصيام: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]. وما يقام من صوم في غير هذا الشهر المبارك، يكون أمّا من باب النافلة أو تطبيقاً لرخص أباحها الله تعالى وهي محددة أيضاً بزمن لا يتجاوز السنة على الرأي الراجح.

---

(١) صحيح مسلم: ١/٣٦ كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال عدد ١٣٨. عن عبد الله بن مسعود.

(٢) صحيح مسلم: ١/٤٢٦ كتاب المساجد. باب أوقات الصلاة عدد ١٧١ عن عبد الله بن عمر.

والزكاة لا تؤدي إلا إذا حل على الشيء المزكى حولاً كاملاً بعد بلوغها النصاب. فقيمة الزمن تظهر هنا جليّة في تحديد توقيت الحقوق والواجبات بين الأغنياء والفقراء، ونهاية الحول هو الحد الزمني الفاصل بين قيام الأغنياء بواجباتهم في تسليم الزكاة والفقراء في الحصول على حقوقهم التي منحها إيّاهم الله سبحانه وتعالى. وكثيراً ما كانت الزكاة مقترنة بالصلاة لوجوب أدائهما وقيامهما في زمن مؤقت كما جاء ذلك في الذكر الحكيم ﴿ وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴾ [مريم: ٣١].

والحجّ كذلك مقيّد بزمن محدد بأوائل شهر ذي الحجّة، وبمكان بعينه يكون فيه طواف حول الكعبة المكرّمة، ووقوف بعرفة في يوم معين، وما إلى ذلك من مناسك الحجّ في أيّام معلومات من أشهر معلومات. قال تعالى: ﴿ وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ﴾ [الحج: ٢٧ ـ ٢٨]. ثمّ أن معرفة دخول الشهر الشرعي يكون وسيلة لتحقيق فريضة الصوم، وأداء الحج: ﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ﴾ [البقرة: ١٩٧].

وهكذا يتّضح من خلال هذا كله أن العبادات لها مساس وثيق الصلة بمبدإ تحديد الأزمنة، والأمكنة الطّاهرة، المكرمة، بحيث تفسد هذه العبادات، وتصبح باطلة، إن هي تخلت عن هذا الرباط الزمني الشرعي خلافاً للمعتقدات الثابتة المتماشية مع الزمن المطلق والذي يتصف بدوره بالثبات.

ج ـ المعاملات:

وبمثل ما بينت الايات القرآنية كيفية الاستفادة من الوقت في العبادات،

فإنّها كذلك حددت أوقاتاً يستفيد منها المسلم في المعاملات مع بقية المسلمين حتّى يتبلور دور كلّ مسلم ويعرف حقوقه وواجباته.

ذلك أن العلاقات البشرية تخضع في تعاملها فيما بينها إلى الوقت لتنظيم حياتها، ولتحديد نشاطها، وأعمالها الفلاحية، والتجارية والصناعية، وكل متطلبات مجالات الحياة، من إبرام عقود بيع وشراء وزواج وطلاق، وما إلى ذلك من ضروب التعامل بين المسلمين، ولمّا كان المجتمع الإسلامي لا يخلو من حاجة إلى هذا النوع من التوقيت الزمني، فإنّ الدين الإسلامي قد أكّد على توقيت حياة المسلمين بتشريعات عملية تخضع لتحديد زمني معين، ولم يتركها مطلقة: ففي تحديد أجل الدين[1] قال تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. وفي تحديد زمن نموّ الطفل إلى الرضاع قال جل وعلا: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]. وقال تعالى في مجال تحديد مدّة الرضاع بحولين للمحافظة على حقوق الرضيع ومصالحه: ﴿۞ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]. وقال رسول الله ﷺ لتحديد مدّة العدة قبل الطّلاق مخاطباً عمر بن الخطاب: «مره فليراجعها ثم ليمسكها حتّى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمر الله عزّ وجل أن تطلق لها النساء»[2].

ويرجع الطبري أغراض استعمال الزمن في القرآن الكريم وأهميّة الوقت عند المسلمين: «إلى العلم بأوقات فروضهم التي فرضها الله عليهم في ساعات الليل والنهار والشهور والسنين من الصلاة والزكاة والحج والصيام

---

(١) الزمخشري، الكشاف: ١/ ٣٤٠.

(٢) سنن النسائي: ٦/ ١٣٨ كتاب الطلاق عن ابن عمر.

وغير ذلك من فروضهم وحين حل ديونهم وحقوقهم»[١].

وبالإضافة إلى ما سبق فإنّ لفظ الوقت جاء في القرآن الكريم ليبيّن للمسلمين المجال العملي الذي يمكن الاستفادة منه عند استغلاله له استغلالاً مفيداً، وليستفيد من تقسيماته التي خصصت لتمكين المسلمين من تأريخ أيّامهم في العالم الأرضي، ولعل هذا يعتبر من أهم الأسباب التي دفعت المسلمين الأوائل إلى الاهتمام المتزايد بالدراسات التاريخية، إلى أن أصبحت دراسة الزمن متعلقّة بعلم الحساب والفلك، اللذين تقدّم فيهما المسلمون شوطاً كبيراً، بعد أن تخلصوا من القصص الخرافي الذي كان منتشراً في العصر الجاهلي، وتمسكوا بكتاب الله الذي يوضح لكل من يتلوه على مهل أن «القرآن في نطاق تجربتنا الأرضية يستخدم ـ لواقعيته ـ المقاييس التي تصلح لهذه التجربة»[٢].

٢ـ غرض تربوي:

استعمل الزمن في الدين الإسلامي لتحقيق غرض تربوي يكتسبه المسلم من خلال ممارسته لأعمال، وعادات حسنة سواء ما كان يتعلق منها بالمحافظة على نظافة جسمه، أو في ربط علاقات طيبّة بين المسلمين في أيّام أعيادهم وغيرها. فنظافة الجسم من مشمولات الطهارة التي فرضها الدين الإسلامي باعتبارها شرط صحة لاقامة العبادات. وقد حدّد الرسول ﷺ للمسلمين بعض أنواع من النظافة بأربعين ليلة. فقد روي أنّه: «وقت للمسلمين في كل أربعين ليلة تقليم الأظافر وقصّ الشارب وحلق العانة ونتف الأبط»[٣]. وهذا الحكم النبويّ من شأنه أن يجعل المسلم واعياً صلة

---

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: ٣/١.
(٢) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ: ص١٢٤.
(٣) سنن الترمذي: ٩٢/٥ كتاب الأدب. باب في التوقيت. عن أنس بن مالك.

الزمن بأوقات النّظافة.

أمّا الاستعمال الثاني للزمن فجاء لغرض توطيد العلاقات بين المسلمين في أيّام أفراحهم وأعيادهم وجاءت السنة النبويّة الشريفة تؤكد ذلك، وتخصص يومين من أيّام السنة يفرح فيهما المسلمون، ويطهرون قلوبهم من كل ضغينة وحقد وهما عيد الفطر، وعيد الأضحى، والسبب في اتخاذهما ما روي عن الرسول ﷺ: «أنه قدم المدينة، ولأهلها يومان يلعبون فيهما، فقال: ما هذا اليومان؟ قالوا: كنّا نلعب فيهما في الجاهلية، فقال رسول الله ﷺ: ان الله عز وجلّ قد أبدلكم بهما خيراً منهما يوم الأضحى، ويوم الفطر»[1].

٣ـ غرض علمي:

لم تكشف دراسة الآيات الدالة على الزمن عن الأغراض الدينية المباشرة فقط، بل وجهت المسلم إلى أغراض أخرى، وإن كانت بطريقة غير مباشرة، فهي لا تقل عن الأغراض المباشرة، أهميّة، بحكم أنّها صادرة عن كتاب الله، تأمر المؤمنين أن يعرفوا السنين، ويهتموا بحساب الزمن، وهذان العنصران الهامان نبهت إليهما آيات الله في مواضع كثيرة، ويتلخص الغرض العلمي الذي أشار إليه كتاب الله بصورة غير مباشرة في النقاط التّاليّة:

أ ـ **لا شك أنّ الاهتمام بحساب الزمن**: يوجه المسلم إلى معرفة العلوم التي تدفع الإنسان إلى التأمل في حقيقة الزمن باعتباره إحدى الظواهر الطبيعيّة، بل لا يمكن تصوّر العالم، وفهم عناصره المكونة له إلا من خلال الزمن. فالنظر إلى الكواكب نتج عنه معارف عديدة:

---

(١) سنن أبي داود: ١/ ٦٧٥ كتاب الصلاة. باب صلاة العيدين عدد ١١٣٤ عن أنس بن مالك.

ـ كانت في بدايتها تهدي المسافرين نحو غايتهم المقصودة، وتساعدهم على معرفة مسالك طرقهم في رحلاتهم البرية والبحريّة.

ـ وتطلعهم على ساعات الليل والنّهار والشهر والسنة.

ـ وتزيدهم في معرفة علم الحساب بجميع أقسامه، وقد تجلى هذا خاصة في العصر الذهبي لتاريخ المسلمين، فقد تأكدت فيه معرفة النجوم والكواكب، بعد أن اكتشفوا الأرقام، وعلم المثلثات، والآلات الباصرة إلى البعيد، والمراصد التي تكشف الكواكب.

ـ وتدفعهم إلى البحث في دلالات الزمن وأقسامه بما فيه الزمن الجيولوجي الذي يتعلق بتاريخ الأرض وطبقاتها، ويسمى أيضاً بزمن الحياة القديمة[١]، أو زمن الحياة واللاحياة.

ب ـ **ثم انّ التأمّل في حركة القمر والأرض بالشمس**: توجه الباحث إلى معرفة الحركة، ومدى سرعتها وبطئها، وهذا العنصر بدوره يؤدي إلى تحديد مفهوم الزمن الذي هو حسب بعض التعاريف «مقدار حركة الفلك»[٢].

وهكذا يتبين أن كلّ دراسة لظاهرة من الظواهر الطبيعية، التي يدعو الإسلام إليها، تصاحبها معرفة بالزمن من بعيد أو من قريب، فبواسطته يتمكن الدارس من تفسير الطابع الأصلي للوجود، وكل ما في الوجود. ولعلّ «عدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق ما قال به الحكماء من مذاهب في الوجود حتّى الآن. والذين حاولوا منهم ادخال الزمن ـ إلى حدّ مّا ـ في تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود، لم يفهموا الزمان

---

(١) يوسف توني، معجم المصطلحات الجغرافية: ص٢٥٨.
(٢) إبراهيم الحلبي المذاري، اللمعة في تحقيق مباحث الوجود: ص٩.

بمعناه الحقيقي، بل كانت لديهم عنه فكرة، إمّا مبتذلة زائفة، وإمّا ناقصة»[1] وخير موجه للتأمّل الحقيقي في الزمن وعلاقته بالوجود قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [يونس: ٥]. وقال جلّ وعلا في موضع آخر: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا ﴾ [الأسراء: ١٢].

بيد أنّ المتصدي لتفسير الآيتين السابقتين يلاحظ أنّه كلّما تعمّق فيهما درساً وبحثاً، استنتج معاني كثيرة للزمن، تحرك فيه عزيمة تعلّم الحساب وتفصيلاته، ومعرفة عدد السنين التي ما أن تجمعت أحداثها طيلة سنين خلت حتّى تدفعه إلى التأمّل في التاريخ، من حيث أن صلة الإنسان بالأرض لا يمكن لها أن تتخلى عن الزمن. ذلك أن الإنسان هو الموجود الزماني الوحيد الذي يقدر أن يعيش في الماضي بالاستناد إلى ملكة التذكر، والحاضر بالتركيز على ملكة الانتباه والتمييز بين الأشياء بعد تحليلها، والمستقبل الذي يقوم على التوقع والأمل، في حين أن الدواب لا تحيا إلا في الحاضر المباشر دون أن يكون للماضي أي تراث بالنسبة إليها، ولا المستقبل ـ بالقياس إليها ـ أي معنى من معاني الأمل والرجاء[2]. ولمّا كان الإنسان هو الكائن الوحيد على وجه الأرض الذي يشعر بالماضي وأحداثه، جاءت الحاجة أكيدة لفهم الزمن الماضي بكل دقائقه، وهذا يمثل غرضاً تاريخياً.

---

(١) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي: ص٤٥.
(٢) زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة: ص٣١٠.

٤ـ غرض تاريخي:

اهتدى المسلمون نتيجة فحصهم لفكرة الزمن، بفضل ما ترسب في أذهانهم من معاني الآيات الدّالة عليه، إلى وجود علاقة بين الإنسان والزمن، تلك العلاقة الوثيقة التي تبلورت على أثر ظهور علم التاريخ، فبسبب وعي الإنسان بالزمن تمكن من دراسة المجتمعات عبر العصور، لأن حياة الإنسان بمختلف مراحلها لا توجد، ولا تفهم إلا بمقدار تطورها في الزمن، ولا يمكن وصف أية حالة من حالات الكائن الحي دون أو يؤخذ بعين الاعتبار، تاريخه، وحالته الآنية التي تعتبر نقطة عبور لفهم حالته فيما يستقبل من الزمن، ولا يعنى هذا أن الماضي في الإسلام يمثل فناء واندثاراً، بل هو سجل تسجل فيه كل أعمال المسلم عبر رحلته الزمنية في الحياة ليقدّم دليلاً وحجة له أو عليه في المستقبل، وإذا ما ثقلت موازينه خيراً وحسنات، فإن الماضي يختفي وتفقد أهميته.

ولهذا ظلت النظرة الموضوعية عند أي مفكر مسلم ليفهم أي ظاهرة من الظواهر، أن يتأمّل تأمّل الباحث الدقيق العلاقة المتينة الرابطة بين الإنسان والزمن. وهذا واضح كلّ الوضوح في مؤلفات الطبري (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٣م) لا سيّما التاريخية منها، والمسعودي (ت ٩٥٦م) والبيروني (ت ١٠٤٨م) والمقريزي (ت ١٤٤١م) وابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م). وغيرهم من المؤرخين. فأوّل ما يلاحظه الدارس لمؤلفاتهم أنها كانت مسايرة للنظرة الإسلامية الخاصة بالزمن، في كونه من طبيعة هذا العالم الذي عوّد البشرية أن بعد كلّ ظلام ضياء، ومن عناصره المكونة له كذلك «ساعات الليل والنهار»[1]. ثم انعكس ذلك المفهوم الشامل لزمانية العالم على تصورات المسلمين للتاريخ العالمي، فظل التقوييم في التاريخ بدءاً بحادث معلوم

---

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: ١/ ٥.

تفسر على ضوئه كلّ التطورات التاريخية[1]. فالتاريخ كما يقرره البيروني مدّة زمنية معلومة، لها اتصال بالأيام والشهور والسنين، تعد من أول سنة ماضية، كان فيها مبعث نبي بآيات وبرهان. . . أو حادثة عظيمة من الايات السماوية والعلامات المشهورة الأرضية التي لا تحدث إلا في دهور متطاولة وأزمنة متراخية، تعرف بها الأوقات المحددة. ويضيف ملاحظاً أن لكل واحدة من الأمم المتفرقة في الأقاليم تأريخ على حدة، تعده من أزمنة أنبيائهم أو ملوكهم أو دولهم، أو سبب من الأسباب الأخرى، فتستخرج به الأمة ما يحتاج إليه في المعاملات ومعرفة الأوقات والأعياد وتنفرد به دون غيره[2].

والتّاريخ على هذا الاعتبار هو الزمن المحدد للأحداث لأن الأحداث التاريخية الهامة في الحقيقة هي التي تضفي قيمة على زمن مّا، وليس الزمن هو الذي يمنح قيمة للأحداث فمثلاً هجرة الرسول محمد ﷺ من مكة إلى المدينة هي التي منحت قيمة لذلك اليوم، وليس العكس، حتى أضحى بداية للتقويم الهجري. فأعمال العباد تحدث في كل وقت، لكن الأحداث التاريخية الهامة النابعة من إرادة نبيلة تقع في أوقات معينة، وتكون موجهة لخير البشرية لتحقيق غايات سامية، نتيجة ملاءمتها لفترة زمنية مناسبة لها، كأعمال الأنبياء التي ترعاها العناية الإلهيّة.

وقد تنبّه علماء الكلام إلى هذا الأمر فحددوا بموجبه تعريفهم للزمن. قال العلاف: «أنه يحدث مع كل وقت فعل»[3]. وعرّفه الجبائي بقوله:

---

(١) عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية: ص٢٦٨.
(٢) البيروني، الاثار الباقية: ص ٥.
(٣) دائرة المعارف الإسلامية: ١٠/ ٣٩٣.
ـ الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٢/ ١١٦.
ـ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي: ص ٤٥٣.

«الوقت هو ما توقته للشيء»[1].

وهكذا يبدو جليا أنّ القرآن الكريم يحض المسلمين على الاستفادة من كلّ الأغراض التي استعمل فيها الزمن سواء كانت دينية أو تربوية أو علمية أو تاريخية، إذ التأمل في الزمن من كل الوجوه، والتقيد به يزكي النفوس ويطهرها مما علق بها من الطبائع الفاسدة، وشحذ العزائم بحرارة الإيمان خاصة إذا كان تطبيق الشريعة في أوقاتها التي فرضها الله سبحانه وتعالى.

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٢/١١٦.
ـ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي: ص ٤٣٥.

الفصل الثاني

دلالات الزمن في القصة القرآنية

يعتبر وجود الزمن في القصة القرآنية من العناصر الأساسية التي لا يمكن الاستغناء عنها. فبدون الزمن لا يمكن للقصة أن تستقيم، لما بينهما من صلة وثيقة الترابط، فالقصة تصاغ في صلب الزمن، والزمن يصاغ داخل القصة. وبوجه عام يمكن القول أن كلّ قصة تحتاج إلى الزمن لكي تقدم نفسها من خلاله تدريجياً، مرحلة تلو أخرى.

وما كان القصص القرآني بدوره ليستثنى من هذه القاعدة، إذ كان قصصه يمر بمراحل زمنية عديدة، لأنها نزلت لغاية العبرة[1] والموعظة لا لتكون حديثاً يفترى، أو قصة من القصص الذهني ذي خيال واسع يستمتع به القارىء أو السامع لمجرد الترف الذهني، بل هي هدي لصراط مستقيم لأصحاب العقول النيّرة، والقلوب العامرة. وهذا مصدق لقوله تعالى في آخر قصة نبي الله يوسف عليه السلام: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١].

ويكون من المفيد هنا تفصيل أهم مراحل الزمن التي تبرز في الذكر الحكيم بوجه عام، وفي القصة بوجه أخص حتى تتبيّن أهميته التي قد يخفى بعضها على كثير من الدّارسين له، ومن أبرزها:

---

(١) عبد اللطيف شرارة، الفكر التاريخي في الإسلام: ص ١١.

١ـ زمن اختاره الله تعالى: لتقع فيه الأحداث ويظهر هذا العنصر في جل قصص الأنبياء التي وقعت في الزمن الماضي، إلا أنك حين تقرؤها تشعر في بعض الأحيان كأنّ الحدث يمرّ أمامك في الزمن الحاضر[١]، انطلاقاً من الماضي، ومروراً بالآونة التي يقع فيها إلى المستقبل. فقد ورد في الذكر الحكيم على لسان النبي زكريا عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ ٱلْكِبَرُ وَٱمْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ۝٤٠ قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ﴾ [آل عمران: ٤٠ ـ ٤١].

والمتأمّل في هذه الآية الكريمة يلاحظ أن تحديد زمن حبس اللسان عن كلّ كلام متعلق بأمور الدّنيا ـ الا رمزاً ـ قدّر بثلاثة أيام، ولم يكن هذا القرار نابعاً من اختيار نبيّ الله تعالى زكريا عليه السلام وإنّما هو آية من آيات الله تعالى، ثم أقدره من ناحية ثانية على الذكر والتسبيح الكثير بالعشي والإبكار، وهذا يعتبر معجزة أخرى في تحمل طاقة الإنسان لهذه المدّة الزمنية، إذا ما انتبه المرء إلى سلامة بنيته الجسديّة واعتدال مزاجه[٢].

٢ـ زمن نزول الآيات: على الرسول محمد ﷺ، وهذا متعلق بأحد أسباب النزول الخاصة مباشرة، وهي عبارة عن حادثة وقعت في زمنه عليه الصلاة والسلام، والتي تبدو في الظاهر أنها بدافع تصرف إنساني، لكنها في الحقيقة، ما كانت أفعال العباد الا سبباً من الأسباب الداعّية لظهورها حتّى تستقيم العبرة والموعظة في نفوس المسلمين. قال تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٤].

فالخلاف الذي شجر بين جماعة من الأوس وجماعة من الخزرج

---

(١) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: ١٨/ ٢٢٧.
(٢) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: ٨/ ٤٠.

بدسيسة من أعداء الله اليهود[1]، حتّى تنادوا، السلاح، السلاح، نزلت بسببه هذه الآية الحكيمة في قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٠]، إلى آيات أخرى بعدها هي من أروع ما ينفّر عن الشقاق والإنقسام والتّشتت ويرغب في المحبة والوحدة والاتفاق.

وقد يتأخر نزول الآيات عن سببه بمدّة زمنية تصل إلى أيّام معدودة، لحكمة من الحكم لا يعلمها إلا العلي القدير، كالسؤال الذي وجته قريش لرسول الله ﷺ، والذي يتصل بأمر وقع في زمن مضى ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف: ٨٣]. فقال لهم: «غداً أخبركم» فأبطأ عليه الوحي مدّة تناهز خمسة عشر يوماً، لأنّه لم يتبع قوله «إن شاء الله»[2]. أو يتصل بأمر حدث في زمان حاضر نحو قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الأسراء: ٨٥]. أو يتعلق بأمر يصدر في المستقبل نحو قوله جل ذكره: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ [النازعات: ٤٢].

وغير خاف على كلّ بصيرة أن الزمن في هذه الحالات الثلاث المتّصلة بالوقائع والأحوال الماضية أو المستقبل، يمثل ركيزة أساسيّة في ارتباطه بأسباب النزول[3] الأمر الذي جعل الرسول ﷺ يتحرج في بعض الأحيان من تأخر زمن الوحي عمّا اعتاد عليه.

٣ـ **زمن تحويه القصة**: ذاتها، وهو الزمن الذي يوجد داخل القصة، أي في باطنها، والذي يربط بين جميع أحداثها وأشخاصها.

---

(١) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن: ١/ ١٠٠.
(٢) الزرقاني، مناهل العرفان: ١/١٠١.
(٣) عبد الحافظ عبد ربّه، بحوث في قصص القرآن: ص ٤٥.

٤ـ زمن خارجي يحوط باطار القصة، وهو الذي يوجد خارج القصة القرآنية، وكثيراً ما يعبر عنه بزمن تلاوتها من لدن المسلمين.

وكلّ هذه الأزمنة ـ في الحقيقة ـ متداخلة ومتفاعلة معاً، تنساب في اتجاه متناسق على وتيرة خاصة، لها ثلاث شعب[1]: الأولى لها اتصال باللغة، والثانية لها اتصال بتتابع القارىء لأحداث القصة، والثالثة لها اتصال بالقصة ذاتها.

أ ـ لا يمكن أن يبرز الزمن في القصة بكلّ وضوح دون ارتباطه باللغة، التي تعتبر الوسيلة الوحيدة للتعبير في حبك القصة على نمط معيّن، ولكن من طبيعة اللغة أنها لا تستطيع أن تستوعب القصة وتتمها وتقدمها في آية واحدة، ولا مفرّ من تأليفها كاملة على مراحل زمنية، وفقاً لترتيب الحروف والعبارات والآيات.

ب ـ لكي يتابع الإنسان الحدث المتطوّر تدريجياً في القصة، لابد من زمن معين لذلك الحدث. ومن هذا الاعتبار جاءت الحاجة إلى لفت نظر القارىء لكل عناصر القصة المثيرة للاهتمام حتّى يستوعب العبرة استيعاباً كاملاً.

ويتجلّى ذلك في قصة يوسف عليه السّلام، التي يبرز فيها الزمن متدرجاً واضحاً للعيان وكذلك في قوله عزّ وجلّ في سورة أخرى متحدثاً عن نوح عليه السلام وسفينته: ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْر۪ىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ ۚ إِنَّ رَبِّى لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٤١﴾ وَهِىَ تَجْرِى بِهِمْ فِى مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ وَكَانَ فِى مَعْزِلٍ يَـٰبُنَىَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٤٢﴾ قَالَ سَـَٔاوِىٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِى مِنَ ٱلْمَآءِ ۚ قَالَ لَا

---

(١) حافظ صبري، الخصائص البنائية للأقصوصة: ص ٢٨ مجلة فصول المجلد ٢ عدد٤.

عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ۚ وَحَالَ بَيْنَهُمَا ٱلْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ﴾ [هود: ٤١ـ ٤٢ ـ٤٣].

ج ـ ثمّ أنّ القصة نفسها تحتاج إلى زمن[١] داخلي، لأن أبطالها أو الشخصيات الناشطة فيها كلها توجد في الزمن، وتعمل فيه، والأحداث الواردة فيها تعمل أيضاً في داخل الزمن، وكل استقرار أو تغيير يطرأ داخلها يتم كذلك في إطار الزمن.

وتركيزاً لما سبق ذكره من تفصيلات الزمن في القصة القرآنية، يصح القول مبدئياً بحقيقة واضحة بارزة لدى كل قارىء، وهي وجود عنصرين هامين من الزمن في كلّ قصّة، يتممّان الصياغة الكاملة للقصة بخصائصهما المميّزة لأحدهما عن الآخر وهما:

١ـ الزمن الخارجي للقصّة:

إن من خصائص الزمن الطّبيعي الموضوعي أنّه يقاس بجهاز قياس الزمن[٢]، وهو ثابت على وتيرة واحدة، ومعدل معروف لا يتغيّر، فهو يتقدّم في خطّ مباشر وبنظام ثابت من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل[٣]. ومعنى هذا أنّه زمن غير ارتدادي لا يمكن أن يتراجع إلى الوراء.

---

(١) عبد الحافظ عبد ربّه، بحوث في قصص القرآن: ص ٥٨.

(٢) عبد الله صبري، ما هو الزمن؟ ص ١٠٣١ مجلة الرسالة مجلد ١ س٢ ١٩٣٤
ـ محمد كمال السيد، مقاييس الزمن: ٧٢ مجلة الثقافة عدد ٦٠ س ٥ سبتمبر ١٩٧٨م.

(٣) علي عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة: ص ٢٢٣ و٢٤٨.
ـ محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية: ص٦٧.
ـ محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا: ص ٢٤٩.

٢ـ الزمن الباطني أو الداخلي للقصة:

أمّا خصائص الزمن الداخلي للقصّة، فإنّه يختلف في الغاية عن الزمن الطبيعي الموضوعي كثيراً، إذ أنّه يتميز بكونه نفسياً ذاتياً، يمكن أن يتسع ويتقلص حسب معطيات القصة. وقد يكون متتابعاً، متواصلاً، كما يمكن أن لا يكون كذلك. ويبدو ذلك واضحاً في قصة أهل الكهف[(١)].

على أنّه لا يشترط في هذا الزمن أن يكون له نفس تقسيم الزمن الموضوعي وهو الماضي، والحاضر، والمستقبل. ومن خلال التأمّل إلى الوراء، وإلى الأمام من خلال سرد أحداث الماضي، وتوقعات المستقبل تتلاشى الفترات الزمنية التي يتميز بها الزمن الموضوعي، وبالتالي فإن الزمن داخل القصة قد يتغير اتجاهه باستمرار بما في ذلك سرعته.

ولا يصح بأية حال من الأحوال أن نتصور وضع الزمن داخل القصة بصورة عشوائية مضطربة، لأنّ ذلك يلعب دوراً فعالاً في بناء القصة، من خلال تناسقه وتعاونه مع العناصر الأساسية الأخرى.

لهذا نلاحظ أنّ الآيات التي يكون فيها زمن الانتظار ماراً بسرعة، تأتي منفصلة عن الآيات التي يمضي فيها زمن الانتظار بطيئاً[(٢)] أو أحياناً ساكناً بسبب تضمنها لبعض تفسيرات للأحداث الجارية كما ورد ذلك في قصة يوسف، إذ تبدو الأحداث متوالية بصورة واضحة، ويزداد تعقد الشخصيات، كلّما زاد القارىء تعمقاً في القصة، الأمر الذي يجعله شغوفاً لمعرفة النهاية والتخلص من هذه الحالة النفسيّة التّي يعيشها في زمن القراءة

---

(١) محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى في القرآن: ص ٢٢٨.
(٢) إسماعيل أحمد أدهم، الزمان ونسبيته: ص ١٩٧٨ مجلة الرسالة مجلد ٢ س ٣ ١٩٣٥م

والتي تجعل اهتمامه منصباً دائماً إلى الأمام.

ثمّ أنّ السّرعة في مدّة الانتظار، لا تقترن دائماً بالانتظار البطيء إلاّ لأثبات آيات الله الكبرى وقدرته قال تعالى: ﴿ أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِاْئَةَ عَامٍ فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ٢٥٩].

ويبدو أنّه لا مناص من القول: أنّ القارىء العادي للقصة القرآنية، لا يتمكن بسهولة من ملاحظة زمنها الدّاخلي، لأنّ وجوده مفهوم في ذاته، يكاد يكون غير محسوس، على الرغم من المكانة الرئيسيّة التي يحتلها في بنائها.

ومن هذا الاعتبار يبرز سؤالان هامان هما: إذا كان الزمن يلعب دوراً هاماً في القصة القرآنية[1]. فما هي مدّته؟ وما هو ترتيبه؟

١ ـ مدّة الزمن:

قبل الشروع في تحليل هذين العنصرين، يجدر التذكير بقضية ازدواجية الزمن في القصة القرآنية: أحداهما الزمن الموضوعي الذي يقع خارج القصة وهو ما يمكن أن يطلق عليه المرء «زمن تلاوة القصة». والثاني وهو الزمن الأصلي، الأولي الذي يقع داخل القصّة، والذي يمكن أن يسمى «زمن القصّة». ولكلّ عنصر منهما مدّة معيّنة تحدده وإن كانت مختلفة أحداهما عن الأخرى.

---

(١) عبد الحافظ عبد ربّه، بحوث في قصص القرآن: ص ٥٨.

ويبدو في الحقيقة أن هناك أهمية كبرى لدراسة العلاقة بين هذين الزمنين[1]. ومن خلال دراسة العلاقة بين زمن التلاوة، وزمن القصة تتضح للقارىء العلاقة النسبيّة بين أجزاء القصة من جانب، وبين القصة كاملة من جانب آخر. ثم أن كلّ سعي لاستيضاح العلاقة بين الزمنين، يضع أمام أعين الدارس صورة واضحة، بها تعرض الأحداث داخل القصة. وبالتالي يمكن استخلاص موضوعها الرئيسي، ومغزاها ونتائجها.

أمّا بالنسبة لزمن تلاوة القصة، فمن اليسير تحديد مدّة زمنه، وذلك بالالتجاء إلى أحدى أجهزة قياس الزمن لضبط تلك المدّة[2]، لأن العملية كلها تقع خارج أطار القصة.

ولكن الصعوبة الحقيقية تكمن في معرفة مدّة زمن القصة، وهو الزمن الداخلي المستخدم فيها ولا يمكن تحقيق ذلك الا بوسيلتين هامتين مرتبطتين ارتباطاً وثيقاً باللغة وهما:

أ ـ أزمنة الفعل المستعملة في القصة.

ب ـ كلمات التعبير عن الزمن في القصة، مثل: عام، سنة، يوم، أمس، غد.

ولا أشكّ في أن القارىء الواعي لقوله تعالى في الكتاب العزيز يلاحظ وجود هذين العنصرين: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَـٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَـٰتِنَا عَجَبًا ﴿٩﴾ إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ فَقَالُوا۟ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴿١٠﴾ فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِى ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ [الكهف: ٩ ـ ١١].

---

(١) أحمد عبد اللطيف حماد، الزمان والمكان من قصة العهد القديم: ٦٧ مجلة عالم الفكر المجلد ١٦ لسنة ١٩٨٥.

(٢) محمد كمال السيد، مقاييس الزمن: ٧٣ مجلة الثقافة عدد ٦٠ السنة ٥ سبتمبر ١٩٧٨.

وقال تعالى أيضاً في نفس السورة: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَا أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١٩]. وأضيف أيضاً في كلام الله تعالى حتّى تتبين الرؤية واضحة عند القارىء ويتمكن بيسر من المقارنة: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا ۝٢٥ قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٥ ـ ٢٦].

أ ـ وإذا ما وقع الاتفاق أوّلاً على أنّ أزمنة الفعل تعبر فعلاً عن مدّة الزمن، فإن قيمة أزمنة الفعل ـ في هذه الآيات ـ لتحديد الزمن[1]، جاءت في الآية الأولى غير محددة، تفيد عدداً من السنين على الاطلاق: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ [الكهف: ١١]. ثم سارت نحو التحديد في الآيات الموالية: ﴿قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ [الكهف: ١٩]. إلى أن وقع التصريح بها بعبارة واضحة الدلالة في قوله تعالى: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ [الكهف: ٢٥].

ولا مفرّ هنا من أن يستنتج المرء أن أزمنة الفعل جاءت لتبرز حدثاً معيناً هاماً ـ وهو آية من آيات الله تعالى ـ ابتداء من الزمن الماضي، هذا الزمن لم يخرج عن مساره الديني المتميز في القرآن الكريم في اتجاه واحد نحو الأمام إلى المستقبل[2].

ب ـ ويختلف الأمر بالنسبة للكلمات المعبرة عن الزمن، وأخص بالذكر

---

(١) أحمد عبد اللطيف حماد، الزمان والمكان: ص ٦٧ مجلة عالم الفكر المجلد ١٦ سنة ١٩٨٥.

(٢) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ: ص ١٤.

منها الأسماء[1]، أليست هي في وجه من الوجوه تعتبر قياسات زمنية أكثر دقة، إذا كانت مصحوبة بأرقام أو أعداد مثل: ساعة، ويوم وليلة، وستّة أيّام، وسنة وثلاث سنين، وألف سنة ومائة عام، وثلاث مائة سنين. فإنهّا كلها كلمات تزيد في تحديد المدّة التي يستغرقها الزمن بصورة واضحة ودقيقة، وترفع عن ذهن القارىء كل التباس وغموض، والذي زاد في تحقيق هذا الوضوح الكلي في مدّة الزمن هو ظهور علامات استمرار الزمن التي تنتهي بوقت معلوم في الدنيا بانتقال الروح إلى بارئها، وفي الآخرة بالحساب والجزاء.

كثيرة جدّاً هي الآيات القرآنية الدالة على الاستمرار الزمني[2] سواء كان ذلك إشارة أو تصريحاً. وتبدو جليّة خاصة في قصة الخلق ابتداء من التكوين إلى يوم القيامة: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِنۢ بَعْدِ ٱلْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ۝٧ وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُۥٓ ۗ أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ [هود: ٧ ـ ٨].

ويتجلى استمرار الزمن في أعمال الأنبياء واصلاحهم لقومهم، هذا الاصلاح الذي يتطلب منهم عزيمة قوية، واستمراريّة في أعمالهم ليلاً ونهاراً حتّى تثمر جهودهم وتكلل أعمالهم بالنجاح. ويذهب الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ۝٥ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِيٓ إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: ٥ و٦]، إلى أن نوحاً في دعوته لقومه إلى عبادة الله كان: «دائباً من غير فتور

---

(١) أحمد عبد اللطيف حماد، الزمان والمكان: ص ٦٧ مجلة عالم الفكر المجلد ١٦ سنة ١٩٨٥.

(٢) عبد اللطيف شرارة، الفكر التاريخي في الإسلام: ص ٥٣.

مستغرقاً به الأوقات كلها»[1] باستمراريّة الزمن لتحقيق الدعوة في هذه الآية لم تكن مطلقة، بل كانت محددة بأجل مسمى، وهو الأجل الذي ضربه الله سبحانه وتعالى، والذي لا يستطيع أي إنسان على وجه البسيطة أن يؤخره، ولا أن يقدمه عن الزمن الذي قضاه المولى تعالى[2].

فكلّ مخلوقات الله تعالى، من الكائنات الحية وغيرها، لها أجل مسمى تنتهي إليه بعد أن استمرت في وجودها الزمني إلى ميقاتها وقد يصحب معاني هذا الميقات عدد أو رقم، يمثل علامة من علامات الزمن المحددة لاستمراره، كما يظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿ ۞ وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ﴾ [الأعراف: ١٤٢].

ولا تعتبر علامات الزمن هي الصورة الوحيدة والكاملة لتحقيق النسق الترتيبي للزمن، وإنّما هناك أحداث أخرى ترد في القصة، وتقع بدورها داخل إطار الزمن، هي التي تحدد نمطه وترتيبه بوضوح كامل.

٢ـ ترتيب الزمن:

كلّ مسلم أراد أن يتلو القرآن أو يقرأ قصّة من قصصه، لابد أن تتمّ القراءة وفق نظام زمني يتّسم بالبطء أو السرعة. فالقارىء يقرأ الكلمة تلو الكلمة، والاية بعد الأخرى. وهذا ما سبق أن وضحته عند الحديث عن الزمن الخارجي. فهل دائماً يتفق الترتيب الزمني لتفصيلات الحدث في القصة مع ترتيب قراءته؟ بمعنى هل تأتي الأحداث في القصة القرآنية بنفس النظام الذي حدثت به؟

من المعلوم أنّه يمكن للمؤلف في فنّ القصّة الأدبية أن يستخدم أي

---

(١) الزمخشري، الكشاف: ٤/ ١٦١.

(٢) عبد الحافظ عبد ربّه، بحوث في قصص القرآن: ص ٦٠.

أسلوب من الأساليب الأدبية المعهودة والمعروفة بالواقعية أو المثالية، لسرد قصته حسب ما يراه مناسباً لها، فقد يبدأ قصته بالترتيب الزمني المألوف، إذا كانت مقتبسة من الواقع، ويريد أن يصوره كما هو، من غير نقصان أو زيادة، مستعملاً المحسنات البديعية، وسائراً بالزمن دائماً إلى الأمام كالخط المستقيم أو كمرور السهم نحو الرميّة، دون ارتداد إلى الوراء.

وقد ينطلق مثلاً بقصته من منتصف الحدث، ثمّ يتمّ بعد ذلك ما سبق من أحداث[1]، وذلك بالرجوع إلى أوائل القصة حتّى يبرز عنصر المفاجئة التي يريد تقديمها، ويربط بين جميع الأحداث، ومعنى هذا أن ترتيب الزمن في القصة الأدبية لا يكون بالضرورة متشابها مع ترتيب زمن أحداث القصّ.

وإذا كان مفهوم الترتيب الزمني، هو التسلسل المحكم والمتناسق مع الأحداث الواقعية في القصة[2]، متحركة كانت أو ساكنة، مع زمن قراءة القصة، فإنّ القرآن الكريم لم يشذّ عن هذه القاعدة، فترتيب الزمن في القرآن الكريم جاء على نسق ترتيبي معين وواضح في القصة أو في غيرها، على صورة السير في اتجاه واحد من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل[3]. أنّه مرتب زمنياً في نزوله جملة وتفصيلاً، وفي جمعه على مراحل، وفي آياته، فلا عشوائية، ولا اضطراب ولا ارتداد زمني مخل باعجازه. ويكفي أن يتأمّل المرء قصة سيدنا يوسف عليه السلام ليلاحظ ذلك، أو بداية سورة مريم ليرى قصتها وأحداثها كيف تسير على نسق زمني متدرج يتصف بالواقعية، ويتماشى وسنن الكون التي أرادها الله تعالى. فجاءت ولادة عيسى عليه السلام متماشية مع قانون الطبيعة من نموّه في بطن أمّه، ولم

---

(١) أحمد عبد اللطيف حماد، الزمان والمكان من قصة العهد القديم ص ٧٣ مجلة عالم الفكر المجلد ١٦ سنة ١٩٨٥.

(٢) عبد الحافظ عبد ربّه، بحوث في قصص القرآن ص ٦٢.

(٣) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ : ١٤.

تخرج نفسية مريم عمّا تتصف به كلّ امرأة في حالة الحمل. الأمر الذي يجعل القارىء يعيش لحظات متزامنة بين زمن أحداث القصة وزمن تلاوتها إلى أن يصل إلى قوله تعالى متدرجاً من الولادة إلى الموت ثمّ إلى البعث: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوۡمَ وُلِدتُّ وَيَوۡمَ أَمُوتُ وَيَوۡمَ أُبۡعَثُ حَيّٗا﴾ [مريم: ٣٣] هذا التزامن المثير للنفوس المتطلعة إلى متابعة أحداث القصة، يتفاعل مع أوجه الإعجاز اللغوي المتعددة والتي تزيد في تمتين الترابط بين عناصر القصة حتى تظهر في نظام بديع يحقق عنصر التتابع الزمني فيجعله كسلسلة من النقاط المتتالية على خط الزمن الذي يساهم بدوره ـ بصورة واضحة ـ في خلق الانطباع الحسن بالتواصل الزمني والاعتبار.

وبعد إثارة كلّ هذه التفصيلات لدلالات الزمن في القصة القرآنية، يمكن تلخيص ما سبق في النقاط الهامة التالية:

١ـ أنّ الزمن في القصة القرآنية غير إرتدادي، لا يعود إلى الوراء بصورة تدخل الاضطراب في سرد القصة.

٢ـ يتم الانتقال من حدث إلى آخر بصورة طبيعية بصفة عامة.

٣ـ هناك تناسق بين الأحداث في الخط العام للحدث. ولا تظهر شخصية الحدث في القصة إلاّ إذا اقتضت الضرورة مثل ما ظهرت شخصية هارون أخي موسى، فإنها دخلت القصة دون أي ذكر عن حياتها السابقة عند لحظة دخولها قال تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢].

٤ـ لما كان الزمن في القصة لا يعود إلى الوراء، فإنّه يختلف لدى القارىء الإحساس المتزامن بين القارىء وأحداث القصة.

٥ـ لا يتحقق انطباع التزامن من خلال التدخل في خط سير الزمن وإنمّا يتحقق بطريقة نفسية.

الخاتمة

تعتبر قضية الزمن من القضايا الطبيعية الأساسية العويصة، ذات أهمية كبرى، يهتم بها المتكلمون، كما يهتم بها العالم، والحكيم بنفس الدّرجة.

وإذا كان الحكيم يتناولها ليبحث عن حقيقة الزمن وما هيته، والعالم ليعرف الظواهر المادية المتحركة، ومدى سرعتها في الإنحلال، فإنّ المتكلم باعتباره مدافعاً عن الدين، يتناولها ليرد على خصمه الذي اعتاد التركيز على الجانب المادي باطناب، غافلاً عن الجانب الروحي وأهمية في حياة البشر.

فأبحاث المتكلم الطبيعية بوجه عام، لا تكون لذاتها، وإنما هي للبحث عن أحوال الطبيعة وامّا ليتخذها وسيلة للرد على خصوصة، إذ عادة ما يلتجيء الخصوم إلى الظواهر الطبيعية لتقديم حججهم وبراهينهم المادية، ومن هنا تتباين الغايات بسبب تباينهم في طريقة البحث ومنهجه.

وإذا بات سؤال الحكيم يتعلق بما هية الظاهرة الطبيعية، وسؤال العالم يتوجه إلى البعد عن كيفية اجتماع عناصر طبيعية معينة لتتحقق الظاهرة، فإن سؤال المتكلم يشمل جميع الأسئلة التي يطرحها غيره ليجيب عن سؤاله الأول والأساسي، وهو: من أوجد هذه العناصر؟. وبالتالي الظاهرة بأكملها.

وانطلاقاً من هذه المعاني، يكون من الطبيعي أن تحصل ـ عند دراسة قضية الزمن ـ اختلافات في وجهات النظر، تبدو بارزة عبر فصول هذا البحث. ولا مشاحة في القول أنّ هذه الاختلافات كانت نتيجة افتراضات أولية متباينة افتراضها المفكرون، أدت بطبيعة الحال إلى نتائج متعددة

ومختلفة، يمكن استنتاجها من هذا البحث، تتمحور في النقاط الهامة التّاليّة:

١ـ لم يختلف مفكرو الإسلام في الزمن الدنيوي النسبي أو المحصور، ولكنهم اختلفوا في مفهوم الزمن المطلق وحقيقته. وعلى كلّ يمكن حصر مفاهيم الزمن الأساسية في الفكر الإسلامي في النقاط التالية، تبدو واضحة في التعبير الفلسفي الذي ظهر على لسان الحكماء، وفي الجدل عند المتكلمين، وفي التعبير عن الشعور النفسي عند الصوفية.

أ ـ **المفهوم الأوّل**: وهو المفهوم الموضوعي للزمن على أنّه عرض، وهو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر، ونجد دلالته النسبية ظاهرة عند الفيلسوف ابن رشد وابن سينا في أعماله وممارساته الطبيّة، وإن كان تحدث عنه بنظرة عقلية مجردة في كتبه الفلسفية. وكذلك عند ابن الهيثم في ممارساته الفيزيائية، وعند جابر بن حيان في ممارساته الكيميائية.

ب ـ **المفهوم الثاني**: وهو أن الزمن أمر متوهم، وينكر أصحاب هذا المذهب وجود الزمن ويعتبرونه وهما من عمل الذهن فقط. وذهب بعضهم إلى أنّ الزمن عرض للحركة وللمتحركات، ولكنّه من صنع النفس، ولا وجود له بدون الأجسام والحركات من جهة «ولا بدون النفس التي تتوهمه من جهة أخرى. فالنفس هي التي تدرك الزمن، ولولاها لما شعر الإنسان بالزمن. ومعنى هذا أن «وجود الزمان وجود لاصق بوجودنا، ولا يقبل العد والكم إلا بعد أن نحياه»(١). ومن أبرز الممثلين لهذا المذهب ابن حزم، والغزالي، والأزرقي الذي يقول: «ألا ترى أنّ المتوهم لعدم الزمان لم يخلص له وهمه إلا إذا ثبت مدّة لا زمان منها، والمدّة هي الزمان

---

(١) محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية: ص ٦٧.

نفسه»[1]. ويوضح في موضع آخر أن هذا التوهم يبقى موجوداً حتى في حالة اعتبار الزمن عرضاً للحركة فيقول: «إذا توهمنا الحركة توهمنا الزمان وإذا توهمنا الزمان توهمنا الحركة»[2].

ج ـ **المفهوم الثالث**: وهو الزمن الآتي المنفصل الذي قال به أبو الهذيل العلاف والجويني والأشعري والباقلاني، وذلك تأسيساً على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ أو النظرية الذريّة.

د ـ **المفهوم الرابع**: وهو المفهوم النفسي الذي ظهر عند الصوفية، خاصة عند محي الدين ابن العربي في كتابه الفتوحات المكية. وهو ليس انكار للزمن الخارجي، وإنّما هو رفض إرادي واختياري له، وهذا المفهوم صار فيما بعد فلسفة قائمة الذات عند الفلاسفة الغربيين أمثال كانط، وبالأخص برجسون في فلسفته المتعلقة بنظرية الديمومة.

هـ ـ **المفهوم الخامس**: وهو مذهب الواقفين الحائرين[3] عند حدود معرفة حقيقة الزمن. ويتجلى هذا في موقف فخر الدين الرازي الذي بقي يتأرجح بين اثبات وجود الزمن، وانكار وجوده لتكافؤ الأدلة العقلية. فهو

يقدّم خمسة أدلّة لمن أنكر وجود الزمن مع ردّ ابن سينا عليها[4]. وقد بدت مواقفه هنا لصالح وجود الزمن، ثمّ يورد أدلة مثبتي الزمان وهي حجتان مع الشكوك عليها والرد على الشكوك[5].

---

(١) أبو علي المرزوقي الأصفهاني، الأزمنة والأمكنة: ١/ ١٤٩.
(٢) نفس المرجع السابق: ١/ ١٤١.
(٣) الشيرازي، الأسفار الأربعة: ٣/ ١٤٥.
(٤) الرازي، المباحث المشرقية: ١/ ٦٤٢ و٦٥١.
(٥) نفس المراجع السابق: ١/ ٦٥٤ و٦٥٨.

وهكذا لم يتخذ الرازي موقفاً صريحاً واضحاً خاصة في كتابه «المباحث المشرقية» فتارة ينهج نهجاً أرسطياً في مشكلة الزمن في بعض المواضع منه[1]، وأخرى يتحول من المذهب الأرسطي إلى المذهب الأفلاطوني ماراً بفترة تردد معبّراً بذلك بصريح العبارة: «واعلم أنّي إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان»[2] رغم أنّه يعتبر من أبرز المتكلمين الباحثين في معضلة الزمن نظراً لاطلاعه الواسع على أراء سابقيه على اختلاف مشاربهم من عهد اليونان إلى عصره.

٢ـ اعتاد النّاس أن يقيسوا الزمن بوسائل وفيرة، لكن هذا القياس هو في الحقيقة اعتباري نسبي، لأننا عندما نقيس الزمن، إنّما نقيس في الواقع المكان أو المسافة، معتمدين في ذلك على ما جاء في قول العرب: يبعد هذا المكان عن آخر مسافة يوم أو ليلة أو ساعة. وحتّى إذا أردنا أن نحدد الأوقات، وإنّما يقع تحديدها تبعاً لحركة القمر والشمس في السماء الدنيا أو على وجه البسيطة، وهما يشملان في الأصل مكان الحركة ومسافتها.

وإن دلّ هذا على شيء فإنّما يدلّ على العلاقة الوثيقة بين الزمن والمكان إلى درجة يصعب فيها الفصل بينهما، رغم اختلاف طبيعتهما. وإذا كان مجال الزمن الإحساس والشعور، فإنّ مجال المكان يكون مقيداً بالحواس، لأن الأوّل لطيف ذو بعد واحد، والثاني كثيف ذو ثلاثة اتجاهات أو أبعاد.

٣ـ أمّا ما يمكن استخلاصه من قضايا الزمن من خلال القرآن الكريم فيتمثل في الاستنتاجات التالية:

أ ـ لا يعثر القارىء لكتاب الله على كلمة زمن أو زمان، وإنّما الذي

---

(١) محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي: ص ٤٥٥.
(٢) الرازي: المباحث المشرقية: ١/ ٦٤٧.

يلاحظه هو وجود ألفاظ وكلمات تحتوي على معنى الزمن، بحسب اختلاف مدلولها مثل: أمد، وحين، ودهر، وأزل، وأبد، وعام وسنة ويوم، وليل ونهار وساعة، وآن. وهي كلّها بوجه عام تشير إمّا إلى معنى الزمن المديد المدّة، وإمّا إلى الزمن القصير المدّة.

ب ـ كان الزمن في القرآن الكريم قائماً على أساس الاقتران المتواصل في اتجاه واحد دون ارتداد إلى الوراء بين عالمين: زمن عالم الحياة الدّنيا ابتداء من الخلق الأول، وزمن عالم الآخرة والخلود وهو يخالف الزمن الذي نحياه في عالمنا هذا. ويقول الكندي (٧٩٦م ـ ٨٧٣م): «ليس كل ماله أول فله آخر، كالعدد له أوّل ولا آخر له، وكذلك الزمن له أول، ولا آخر له، فكل ذي آخر فذو نهاية وليس كل ذي نهاية فله آخر»[1].

ج ـ مازالت حقيقة الزمن الغيبي مجهولة، فهي ممّا استأثر الله تعالى بعلمه دون سواه، وما قدمه كتاب الله ينحصر في مجال صورة تقريبية يسيرة تتماشى ومقدرة الإنسان على تصور أحد أيّام الغيب الخارجة عند حدود العقل الذي لا يستطيع تجاوز معضلة علاقة زماننا بأزلية الخالق وأبديته، بخلاف الزمن الدنيوي فقد كان واضح المعالم في كتاب الله،من حيث علاقة الذات البشرية بالزمن. هذه العلاقة الوطيدة، جعلت الزمن يدخل ضمن نسيج الحياة الإنسانية، فيزداد المرء بذلك خبرة ذاتية، بما فيها الخبرة الزمنية، واستفادة تتحقق بهما حاجات النّاس اليومية، ومصالحهم الدينية والدنيوية. وهنا تظهر قيمة الزمن جليّة في تحديد توقيت الحقوق والواجبات بين الأغنياء والفقراء عند أداء الزكاة، وفي المعاملات الشرعية مع بقيّة المسلمين، فيتبلور بذلك دور كلّ مسلم في مجتمعه. يقول الزمخشري في هذا الصدد مبيّنا معنى مواقيت في الآية الكريمة:

---

(١) الكندي، الرسائل الفلسفية: ص ٣٠ تحقيق أبو ريدة.

﴿قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩] هي «معالم يوقت بها النّاس مزارعهم ومتاجرهم ومحال ديونهم وصومهم وفطرهمم وعدّة نسائهم وأيّام حيضهنّ ومدّة حملهن وغير ذلك ومعالم للحج يعرف بها وقته»[١]. .

د ـ لم يكتف القرآن الكريم بالتعرض إلى الزمن النسبي، على أنّه أثر من آثار الكون، بل أشار إلى الزمن النفسي وصلته بالشعور والادراك وبدرجة الوعي لدى الإنسان، وقدرته على استيعاب الأحداث والوقائع، ويظهر هذا واضحاً في حادثة أهل الكهف.

هـ ـ رفض القرآن الكريم رفضاً باتاً، صريحاً قول الدّهريين القائلين بتأثير الزمن في المخلوقات تأثيراً له صلة بتكوينها وانحلالها، وأبان أن لا تأثير ولا قوّة ولا إرادة إلا لله سبحانه وتعالى وما الدهر سوى زمن أعم وأشمل من زماننا. هذا الزمن الذي يطلعنا على أمر الله وقضائه.

و ـ أشار القرآن الكريم في مواضع عديدة إلى الصلة الوثيقة بين مفهومي الزمان والمكان المرتبطان بالشعائر الدينية وبالبنية الوجودية للإنسان فهما عنصران دينيان ووجوديان: دينيان من حيث القيمة التي شرفها الله بقدسية خاصة بدت واضحة في كتاب الله، وفي آيات الأمر باقامة الصلاة والحجّ، ووجوديان من حيث تعلقها بحياة الإنسان في هذا الوجود وبمصيره.

الدكتور حميد الطّراطير

(١) الزمخشري، الكشاف: ١/ ٣٤٠

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

- كتب الحديث: الصحاح

ابن الأثير: عز الدين

١ـ **الكامل في التاريخ** ط بيروت ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م دار صادر

ابن تيمية: تقي الدين أحمد.

٢ـ **الرد على المنطقيين**. نشره عبد الصمد شرف الدين الكتبي ط: بمباي ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م

٣ـ **مجموعة تفسير ابن تيمية**. ط: بمباي ١٩٥٤م

٤ـ رسائل ابن تيمية: ط القاهرة ١٣٤١هـ

ابن حزم الأندلسي أبو محمد علي بن أحمد

٥ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. ط١ بمصر ١٣١٧هـ.

٦ـ **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه**

تحقيق: د إحسان عباس. ط: بيروت دار العباد بدون تاريخ.

ابن دريد: أبو بكر محمد بن الحسن.

٧ـ **جمهرة اللغة** ط١ سنة ١٣٤٥ هـ

ابن رشد: أبو الوليد

٨ـ **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**

تقديم البيرنصري نادر

ترجمة: مقداد الحوراني. ط١ بيروت ١٩٦١م.

٩ـ **تهافت التهافت**. تحقيق: سليمان دنيا

ط. ٢ بمصر ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م

ابن سيدة: أبو الحسن علي بن إسماعيل

١٠ـ **المخصص** ط بيروت بدون تاريخ

ابن سينا: أبو علي.

١١ـ **الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي**

تحقيق: سليمان دنيا. ط مصر ١٩٥٧م.

١٢ـ **رسائل في الحكمة والطبيعيات**. ط١ ١٢٩٨هـ

١٣ـ **عيون الحكمة**. تحقيق: عبد الرحمان بدوي. ط: ١٩٥٤م

١٤ـ **النجاة** ط٢ القاهرة ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.

١٥ـ **التعليقات**. تحقيق: عبد الرحمان بدوي. ط القاهرة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م

ابن عاشور: محمد الطاهر.

١٦ـ **التحرير والتنوير** ط١٩٨٤م بتونس الدار التونسية للنشر

ابن عربي: محي الدين.

١٧ـ **الفتوحات المكية**. ط: قديمة بدون تاريخ

ابن كثير: أبو الفداء الحافظ.

١٨ـ **البداية والنهاية** ط: ١ بيروت ١٩٦٦ مكتبة المعارف

ابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد.

١٩ـ **السنن** ط: اسطنبول ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ابن منظور: محمد بن مكرّم.

٢٠ـ **لسان العرب** ط: قديمة بدون تاريخ

إبراهيم: زكريا.

٢١ـ **مشكلة الحياة** ط: القاهرة ١٩٧١م دار مصر للطباعة

٢٢ـ **مشكلة الإنسان**: القاهرة بدون تاريخ. دار مصر للطباعة.

٢٣ـ **دراسات فل الفلسفة المعاصرة**. ط: ١ القاهرة ١٩٦٨م.

٢٤ـ **برغسون** ط: ٢ القاهرة ١٩٥٦م دار المعارف بمصر
٢٥ـ **كانت أو الفلسفة النقدية**. ط: ٢ بمصر ١٩٧٢م
إبراهيم: محمد إسماعيل
٢٦ـ **معجم الألفاظ والأعلام القرآنية**
ط: ٢ القاهرة ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م دار الفكر العربي
أبو الثناء الأصفهاني: شمس الدين بن محمد
٢٧ـ **مطالع الأنظار على طوالع الأنوار**
وبه طوالع الأنوار لعبد الله بن عمر البيضاوي
ط: ١٣٠٥هـ قديمة
أبو خلف الأشعري القمي: سعيد بن عبد الله
٢٨ـ **المقالات والفرق** تقديم: محمد جواد مشكور
ط: طهران ١٩٦٣م بمطبعة حيدري
أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني
٢٩ـ **السنن** ط: استطنبول ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م
أبو ريان: محمد علي
٣٠ـ **تاريخ الفكر الفلسفي**: ارسطو والمدارس المتأخرة.
ط: ٤ الاسكندرية ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٤م.
أبو ريدة: محمد عبد الهادي.
٣١ـ **تعليق على مادة زمان لديبور بدائرة المعرف الإسلامية** ١٠/٣٨٩
أبو السعود: محمد بن محمد العمادي
٣٢ـ **تفسير أبي السعود المسمي إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**
ط: القاهرة بدون تاريخ
أبو الفيض: محمود المنوفي الحسيني.
٣٣ـ **جمهرة الأوليات وأعلام أهل التصوف**
ط: ١ ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م القاهرة

أبو الوفاء: عبد اللطيف

٣٤ـ الفلك الحديث في عجائب السماوات والأرض

ط: ١ ١٩٣٣م بمصر

أخوان الصفاء وخلان الوفاء

٣٥ـ رسائل أخوان الصفاء ط بيروت ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م دار صادر

الأشعري: أبو الحسن

٣٦ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين

تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد

ط١ ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م بمصر مطبعة السادة

الأصفهاني: أبو علي المرزوقي

٣٧ـ الأزمنة والأمكنة ط١ حيدر آباد ١٣٣٢هـ

افنان: سهيل محسن

٣٨ـ قاموس فلسفي عربي وفارسي ط بيروت ١٩٦٨م

اقبال: محمد

٣٩ـ تجديد التفكير الديني في الإسلام

ترجمة: عباس محمود ط: القاهرة ١٩٥٥م

الآلوسي: أبو الفضل شهاب الدين.

٤٠ـ روح المعاني ط بيروت بدون تاريخ دار أحياء التراث العربي

الآلوسي: حسام محي الدين.

٤١ـ الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم

ط١ ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م بيروت

٤٢ـ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين

ط بغداد ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م مطبعة الزهراء

٤٣ـ **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**
ط١ بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م
٤٤ـ **فلسفة الكندي وآراء القدماء والمحدثين فيه**
ط١ بيروت ١٩٨٥م دار الطليعة
آل ياسين: جعفر
٤٥ـ **فيلسوف عالم** ط: ١ بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م دار الأندلس
الآمدي: سيف الدين
٤٦ـ **غاية المرام في علم الكلام**
تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف. ط القاهرة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م
الايجي: عضد الدين
٤٧ـ **المواقف** ط: القاهرة ١٣٣٥هـ
البتاني: أبو عبد الله ابن سنان الحراني
٤٨ـ **الزيج الصابي** ط رومة ١٨٩٩م
البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل.
٤٩ـ **صحيح البخاري** ط اسطنبول ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م
بدوي: عبد الرحمان
٥٠ـ **الزمان الوجودي** ط٣ بيروت ١٩٧٣م دار الثقافة
٥١ـ **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**
ط: ٢ الكويت ١٩٧٧م
٥٢ـ **أفلاطون: خلاصة الفكر الأوروبي سلسلة الينابيع**
ط: ٤ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٤م.
البستاني: المعلم بطرس
٥٣ـ **دائرة المعارف: قاموس عام لكل فن ومطلب**
ط: ١٣٠٤هـ/ ١٨٨٧ طهران

بشلار: غاستون
٥٤ـ جدلية الزمن ترجمة: خليل أحمد خليل
ط: ١ بيروت ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م
البغدادي: أبو البركات
٥٥ـ المعتبر في الحكمة ط: ١ بحيدراباد الدكن ١٣٥٨هـ
البلهوان: علي
٥٦ـ ثورة الفكر أو مشكلة المعرفة عند الغزالي
ط تونس بدون تاريخ مطبعة الإدارة
البهي: محمد
٥٧ـ الجانب الآلهي من التفكير الإسلامي
ط: ٥ بيروت ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م دار الفكر
بوليتنرار: جورج
٥٨ـ المباديء الأساسية في الفلسفة
ترجمة: عمر الشارني ط تونس ١٩٦٩م دار المعرفة للنشر
البيروني: أبو ريحان
٥٩ـ الآثار الباقية عن المقرون الخالية ط: ٢ بيروت ١٩٨٣م
٦٠ـ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة
ط: ٢ بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م
البضاوي: عبد الله بن عمر
٦١ـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل ط: ٢ بمصر ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م
٦٢ـ طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ط: ١٣٠٥هـ
پـينيس: دس
٦٣ـ مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان والهنود
نقله عن ألمانية: محمد عبد الهادي أبو ريدة
ط القاهرة ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م

الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى
٦٤ـ السنن ط اسطنبول ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م
تفاحة: أحمد زكي.
٦٥ـ حوار بين الفكر الديني والفكر المادي
ط بيروت ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م
التهانوي: محمد علي
٦٦ـ كشف اصطلاحات الفنون ط بيروت ١٩٦٦م
التوحيد: أبو حيّان
٦٧ـ المقابسات الحقيق: حسن السندوبي
ط: ١ بمصر ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٩م
٦٨ـ الهوامل والشوامل
نشره: أحمد أمين والسيد أحمد صفر
ط القاهرة ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.
توني: يوسف
٦٩ـ معجم المصطلحات الجغرافية
ط: ٢ ١٩٦٣م بدار الفكر العربي
الجرجاني: أبو الحسن علي بن محمد
٧٠ـ التعريفات ط تونس ١٩٧١م الدار التونسية للنشر
٧١ـ شرح المواقف مع حاشية للسيالكوتي وحسن حلبي
ط قديمة بدون تاريخ
الجوهري: إسماعيل بن حماد
٧٢ـ الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية
تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار
ط مصر ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م دار الكتاب العربي

الحبابي: محمد عزيز
٧٣ـ الشخصانية الإسلامية ط٢ القاهرة ١٩٨٣م دار المعارف
حجازي: محمد محمود
٧٤ـ الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم
ط القاهرة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
الحسيني: أبو البقاء الكفوي
٧٥ـ الكيات ط: ١٢٨٧هـ
الحلبي المذاري: إبراهيم بن مصطفى.
٧٦ـ اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث
تحقيق: محمد زاهد الكوثري
ط١ القاهرة ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م
حنفي: أحمد
٧٧ـ التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن.
ط٣ بدون تاريخ دار المعارف
خان: محمد عبد المعيد
٧٨ـ الأساطير العربية قبل الإسلام
ط١ القاهرة ١٩٣٧م
خشيم: علي فهمي
٧٩ـ الجبائيان: أبو علي وأبو هاشم
ط١ طرابلس ١٩٦٨م دار الفكر
الخطيب: عبد الكريم
٨٠ ـ الله ذات وموضوعاً
ط٢ القاهرة ١٩٧١م دار الفكر العربي

خليل: عماد الدين
٨١ـ التفسير الإسلامي للتارخ
ط٣ بيروت ١٩٨١م دار العلم للملايين
الدارمي: أبو محمد عبد الله.
٨٢ـ السنن ط اسطنبول ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
الدامغاني: الحسين بن محمد.
٨٣ـ اصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم
تحقيق: عبد العزيز سيّد الأهل
ط٣ ماي ١٩٨٠م بيروت دار العلم للملايين
الدواني: جلال الدين
٨٤ـ شرح وحواشي العقائد
حاشية إسماعيل الكلنبوي على جلال الدين الدواني ط١٣١٦هـ
دوفو: البارون كارا
٨٥ـ ابن سينا ترجمة عادل زعيتر
ط١ بيروت ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م
دي بور: ت.ج
٨٦ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام
نقله إلى العربية وعلق عليه د. عبد الهادي أبو ريدة
ط٤ القاهرة ١٣٧٧هـ/ ١٣٥٧م
٨٧ـ الزمان
مقال بدائرة المعارف الإسلامية ١٠/ ٣٧٤
الرازي: فخر الدين
٨٨ـ التفسير الكبير ط٢ طهران بدون تاريخ دار الكتب العلمية

٨٩ـ المباحث المشرقية في علم الآلهات والطبيعيات
ط طهران ١٩٦٦م
٩٠ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ط القاهرة ١٣٢٣هـ
الرازي: أبو بكر محمد بن زكريا
٩١ـ رسائل لفسفية
تحقيق: لجنة أحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة
ط٥ بيروت ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م دار الآفاق الجديدة
الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر
٩٢ـ مختار الصحاح عني بترتيبه: محمود خاطر
ط بيروت بدون تاريخ دار الفكر
الزبيدي: محب الدين أبي الفيض.
٩٣ـ تاج العروس من جواهر القاموس
ط١ بمصر ١٣٠٦ هـ المطبعة الخيرية
الزركان: محمد صالح
٩٤ـ فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية
ط القاهرة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م دار الفكر
الزركشي: بدر الدين
٩٥ـ البرهان في علوم القرآن الكريم
تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم
ط القاهرة ١٢٧٦هـ/ ١٩٥٧م دار التراث
الزمخشري: جار الله أبي القاسم
٩٦ـ الكشاف ط بيروت بدون تاريخ دار المعرفة
٩٧ـ أساس البلاغة
تحقيق: عبد الرحيم محمد
ط١ القاهرة ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م

زياد: معن

٩٨- الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة

دراسة في فلسفة ابن ماجة الأندلسي

ط١ بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م دار اقرأ

سلامة: بولس

٩٩- الصراع في الوجود ط بيروت ١٩٥٢م

السيوطي

١٠٠- الجامع الصغير

ط القاهرة بدون تاريخ مطبعة الخيرية

شرارة: عبد اللطيف

١٠١- الفكر التاريخي في الإسلام

ط١ بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م دار الأندلس

الشرقاوي: عفت

١٠٢- في فلسفة الحضارة الإسلامية

ط٤ بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م

الشهرستاني: عبد الكريم

١٠٣- نهاية الأقدام في علم الكلام

صححه: الفرد جيوم بدون تاريخ

١٠٤- الملل والنحل

تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل

ط القاهرة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م

الصاوي: أحمد

١٠٥- حاشية الصاوي علي تفسير الجلالين

ط بيروت بدون تاريخ دار أحياء التراث العربي

الصعيدي: عبد الفتاح وحسين يوسف موسى
١٠٦ـ الأفصاح في فقه اللغة
ط٢ بدون تاريخ دار الكتاب العربي
صليبا: جميل
١٠٧ـ المعجم الفلسفي ط١ بيروت ١٩٧١م
ضومط: ميخائيل
١٠٨ـ توما الاكويني ط بيروت ١٩٥٦م مطبعة المكتبة الكاثوليكية
الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير
١٠٩ـ تاريخ الأمم والملوك ط بيروت بدون تاريخ دار القاموس الجديد
١١٠ـ الآثار الباقية عن القرون الخالية ط ١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م
الطوسي: علاء الدين علي
١١١ـ الذخيرة ط١ بدون تاريخ
الطوسي: نصر الدين محمد
١١٢ـ تلخيص المحصل
ط١ بدون تاريخ المطبعة الحسينية المصرية
عبد ربه: السيد عبد الحافظ
١١٣ـ بحوث في قصص القرآن
ط١ بيروت ١٩٧٢م دار الكتاب اللبناني
عبد المعطي: محمد علي
١١٤ـ مقدمات في الفلسفة ط بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م
عرابي: محمد غاوي
١١٥ـ النصوص في مصطلحات التصوف
ط دمشق ١٩٨٥م دار قتيبة

العراقي: محمد عاطف.
١١٦ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا
ط٢ القاهرة ١٩٨٣م دار المعارف
عرفان: عبد الحميد
١١٧ـ الفلسفة الإسلامية: دراسة ونقد
ط٢ بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م مؤسسة الرسالة
عريبي: محمد ياسين
١١٨ـ مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن
ط تونس ١٩٨٢م مطبعة القلم الدار العربية للكتاب
العسكري: أبو هلال
١١٩ـ الفروق في اللغة ط١ بيروت ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣
العقاد: عباس محمود
١٢٠ـ الله: كتاب في نشأة العقيدة الآلهية
ط٦ بمصر بدون تاريخ دار المعارف
١٢١ـ حقائق الإسلام وأباطيل خصومه
ط٣ بيروت ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م دار الكتاب العربي
الغرابي: علي مصطفى
١٢٢ـ أبو الهذيل العلاق ط١ بمصر ١٣٦٩هـ/ ١٩٤٩م
غربال: محمد شفيق
١٢٣ـ الموسوعة العربية الميسرة ط٢ ١٩٧٢م
الغزالي: أبو حامد
١٢٤ـ المعارف العقلية
تحقيق: عبد الكريم العثمان
ط١ بدمشق ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م

١٢٥ـ معيار العلم في فن المنطق

ط٢ بيروت ١٩٧٨م دار الأندلس

١٢٦ـ تهافت الفلاسفة

تحقيق: سليمان دنيا ط٣ بمصر ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م

غسان: خالد

١٢٧ـ أفلوطين ط١ بيروت ١٩٨٣م دار عويدات

الفارابي: أبو نصر

١٢٨ـ الجمع بين رأيي الحكيمين

تحقيق: ألبير نصري نادر ط١ بيروت ١٩٦٠م

فخري: ماجد

١٢٩ـ أرسطو: المعلم الأول

ط٢ بيروت ١٩٧٧م الأهلية للنشر والتوزيع

الفيروز أبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب

١٣٠ـ القاموس المحيط ط٥ سنة ١٣٣٢هـ/ ١٩١٣م

قدح: فؤاد كامل

١٣١ـ حقائق الوجود ط ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م

القسطلاني: أبو العباس شهاب الدين

١٣٢ـ إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري

ط: ٧ بمصر ١٣٢٣هـ

القشيري: أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن

١٣٣ـ الرسالة القشيرية في علم التصوف

ط بيروت بدون تاريخ دار الكتاب العربي

القلقشندي

١٣٤ـ صبح الأعشى طبعة قديمة بدون تاريخ

كانط: عمانوئل

١٣٥ـ نقد العقل المجرد

ترجمة: أحمد الشيباني ط بيروت ١٩٦٥م

كرم: يوسف

١٣٦ـ الطبيعة وما بعد الطبيعة

ط٣ بمصر بدون تاريخ دار المعارف

١٣٧ـ تاريخ الفلسفة اليونانية

ط٣ القاهرة ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م

١٣٨ـ تاريخ الفلسفة الحديثة

ط٦ القاهرة ١٩٧٩م دار المعارف

١٣٩ـ المعجم الفلسفي

ط٢ ١٩٧١م دار الثقافة الجديدة

الكندي: أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق

١٤٠ـ رسائل الكندي الفلسفة

تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة

ط مصر ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م

ماهر عبد القادر: محمد علي

١٤١ـ المنطق الاستقرائي الجزء الأول

ط بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م دار النهضة العربية

مجمع اللغة العربية بمصر

١٤٢ـ المعجم الوسيط ط: ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م دار المعارف

السعودي: أبو الحسن علي بن الحسين
١٤٣ـ التنبيه والأشراف
صححه: عبد الله إسماعيل الصاوي
ط: ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م بالقاهرة دار الصاوي
مسلم: أبو الحسين
١٤٤ـ الصحاح ط: اسطنبول ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م
المكلاتي: أبو يوسف بن محمد
١٤٥ـ لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول
تحقيق: فوقية حسين محمود ط١ القاهرة ١٩٧٧م
ميرهوف: هاتز
١٤٦ـ الزمن في الأدب
ترجمة: أسعد رزوق ط١ القاهرة أكتوبر ١٩٧٢م
النسائي: أبو عبد الرحمان
١٤٧ـ السنن ط استطنبول ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م
وجدي: محمد فريد
١٤٨ـ دائرة معارف القرن العشرين الميلادي
مادة زمان ٤/ ٥٩٧ ط٣ بيروت ١٩٧١م دار المعارف
وهبه: مجدي وكامل المهندس
١٤٩ـ معجم المصطلحات العربية في اللغة والآداب
ط: بيروت ١٩٧٩م
يسبرز: كارل
١٥٠ـ نهج الفلسفة
ترجمة عادل العوا ط١ دمشق ١٩٧٥م دار الفكر

الدوريـات

إبراهيم: زكريا

١٥١ـ الزمان النفسي مجلة الرسالة

مديرها: أحمد حسن الزيات مجلد ٢ سنة ١٣

عدد ٦٢٦ ١٩٤٥م ص ٧٠٠

أدهم: إسماعيل أحمد

١٥٢ـ الزمان ونسبيته مجلة الرسالة

مديرها: أحمد حسن الزيات المجلد ١ سنة ٤

عدد ١٣١ ١٩٣٦م ص١٢ و٩٧ و٣٠١ و٣٨٥

بدوي: عبد الرحمان

١٥٣ـ الدهر عند أبي العلاء مجلة الأديب الشرقية

سنة ٣ عدد ٧ جويلية ١٩٤٤م ص ١٠

جامعة محمد الخامس

١٥٤ـ مصطلحات فلسفية كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جراي: حسن

١٥٥ـ الزمان والوجود اللازماني في الفكر الإسلامي

مجلة الحكمة: كلية التربية جامعة الفاتح ليبيا

عدد ١ سنة ١ أكتوبر ١٩٧٦م

الحلبي: عبد الرحمان ومحمد سعيد رمضان البوطي

١٥٦ـ الزمان

مجلة المعرفة وزارة الثقافة السورية

السنة ٢٠ عدد ٢٣٨ ديسمبر ١٩٨١م

خلف الله: محمد أحمد

١٥٧ـ الإسلام الزمان والمكان

مجلة الطليعة نوفمبر ١٩٨٤م ص ٤٣

زكي: أحمد

١٥٨ـ ويسألونك عن الأهلة

مجلة الرسالة مديرها أحمد حسن الزيات

مجلة ١ سنة ٢ ١٩٣٤م ص ٦٩٤ و٧٥١ و٧٩٢ و٨٣١

السامراني: إبراهيم أحمد

١٥٩ـ الفعل والزمان مجلة الثقافة، مجلة شهرية تونسية

السنة ١ عدد١ أفريل ١٩٦٣م

سماحة: عبد الحميد محمود

١٦٠ـ تحديد الزمن عند قدماء المصريين

مجلة الرسالة مديرها أحمد حسن الزيات

مجلد ١ سنة ٢ ١٩٣٤م ص ٤٤٩

السيد: محمد كمال

١٦١ـ مقاييس الزمن مجلة الثقافة القاهرة

عدد ٦٠ سنة ٥ سبتمبر ١٩٧٨م ص ٧٢

شكري: عبد الرحمان

١٦٢ـ نحن والزمن مجلة الرسالة مديرها أحمد حسن الزيات

مجلد ١ سنة ٤ عدد ١٣١ ١٩٣٦م ص ٧٤٩

صبري: عبد الله

١٦٣ـ ما هو الزمن مجلة الرسالة مديرها أحمد حسن الزيات

مجلد ١ سنة٢ ١٩٣٤م ص ١٠٣١

العالم: محمود أمين

١٦٤ـ مفهوم الزمن في الفكر العربي الإسلامي

ترجمة: المنجي عبيد

مجلة الحياة الثقافية عدد ٣٤ سنة ١٩٨٤م ص ٥٢

وزارة الشؤون الثقافية بتونس

عبد اللطيف حماد: أحمد

١٦٥ـ الزمان والمكان من قصة العهد القديم

مجلة عالم الفكر ص ٦٥

مجلد ١٦ عدد ٣ اكتوبر ١٩٨٥م الكويت

عريبي: محمد ياسين

١٦٦ـ تكافؤ أدلة أزلية العالم وحدوثه

مجلة الحكمة كلية التربية جامعة الفاتح ليبيا

عدد ٢ سنة ٢ ذو القعدة ١٣٩٧هـ اكتوبر ١٩٧٧م

عريبي: محمد ياسين

١٦٧ـ اشكالات أثبات الزمان في الفلسفة الإسلامية

مجلة الحكمة كلية التربية جامعة الفاتح ليبيا

عدد ١ سنة ١ اكتوبر ١٩٧١م

مكاوي: عبد الغفار

١٦٨ـ الحاضر السرمدي... واللحظة الخالدة

مجلة الحكمة: كلية التربية جامعة الفاتح ليبيا

عدد٣ سنة ٢ اكتوبر ١٩٧٨م

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الباب الثاني: واقع الاستعمالات القرآنية للزمن

الموضوع	الصفحة

الباب الثالث: أغراض استعمالات الزمن في القرآن